3105.

110.

C v. Cicchini
12. May. 1795.

ist.

Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze, Hofrath und Professor in Helmstädt. I B. Hamb. b. Bohn 1801.

Philos

3105

Erläuterungen

über

des Herrn Profeſſor Kant

Critik

der

reinen Vernunft.

Philos. (89
3105

Von

Johann Schulze,

Königlicher Preußiſcher Hofprediger.

K. KREISBIBLIOTHEK REGENSBURG

Königsberg,

im Verlag der Hartungſchen Buchhandlung.

1791.

Unveräußerliches Buch
zur
Stadtbibliothek
~~[illegible]~~

Vorrede.

Die Critik der reinen Vernunft, welche Herr Profeſſor Kant der gelehrten Welt vor drey Jahren überliefert hat, iſt ohne Zweifel die auffallendſte und wichtigſte Erſcheinung, die ſich im Felde der ſpeculativen Weltweisheit ereignen konnte. Dieſes Werk, das in Anſehung der Neuheit ſeines Gegenſtandes und der Behandlung deſſelben ganz Original, und in Anſehung der durchdringenden Scharfſinnigkeit und der kaum erreichbaren Tiefe, die es durchgehends auszeichnen, beynahe das einzige ſeiner Art iſt, zeigt mit apodictiſcher Gewißheit, nicht nur, daß alle bisherige metaphyſiſche Syſteme lauter Sophiſterey und leerer Dunſt ſind, ſondern es entdeckt auch den Weg, auf welchem wir endlich einmal zu einer Metaphyſik kommen können, die zuverläßig und für unſere Vernunft vollkommen befriedigend ſey. Und dieſes Werk iſt nicht eine Probeſchrift eines raſchen Jünglings, oder ein Gewebe ſinnreicher Extemporaleinfälle eines begeiſterten Schwärmers, dem Syſteme und Welten umſchaffen, eben ſo leicht iſt, als ſeine

Friſur umwandeln, ſondern ein Werk eines Mannes, den Deutſchland ſchon lange als einen ſeiner größeſten Philoſophen ehrt, ein Lehrgebäude, das bis auf die kleinſten Bruchſtücke aufs tiefſte durchgedacht iſt, deſſen Gründung und Ausführung der ruhige Forſcher den größeſten Theil ſeines Lebens gewidmet, über deſſen Idee er ſchon vor neunzehn Jahren mit dem berühmten Lambert correſpondirte *), und deſſen erſte Grundlage er bereits vor vierzehn Jahren in ſeiner Inauguraldiſputation **) bekannt machte.

Ein Werk von dieſer Art verdient nicht nur die Aufmerkſamkeit eines jeden, dem die Berichtigung und Erweiterung unſerer allgemeinen Vernunfterkentniſſe nicht gleichgültig iſt, ſondern auch die genaueſte und ſorgfältigſte Prüfung der Kenner. Die Deduction der Unrechtmäßigkeit unſerer metaphyſiſchen Beſizzungen iſt nun einmal in Archiv der philoſophiſchen Geſchichte unſers Jahrhunderts vollſtändig niedergelegt. Sie darinn ungeprüft liegen laſſen, wäre alſo ein ſtillſchweigendes Geſtändniß, daß Kant Recht habe, und daß wir nunmehr entweder nach ſeiner Art

*) Joh. Heinrich Lamberts deutſcher gelehrter Briefwechſel, herausgegeben von Joh. Bernoulli. Erſter Band. S. 340.

**) De mundi ſenſibilis atque intelligibilis forma & principiis. Reg. die XXI. Aug. 1770.

Art philoſophiren, oder uns alles weitern Philoſophirens gänzlich begeben wollten. Das letztere wäre, wie Kant ſehr naiv anmerkt, wohl eben ſo viel, als der Entſchluß, um keine unreine Luft mehr einzuathmen, uns lieber des Athemholens gänzlich zu enthalten. Das erſtere aber ſetzt ſchon an ſich Kentniß und Unterſuchung des Kantſchen Syſtems voraus.

Indeſſen hat dieſes wichtige Werk das eigene Schickſal, daß man faſt allgemein über unüberwindliche Dunkelheit und Unverſtändlichkeit deſſelben klagt. Oeffentliche Beweiſe hievon ſind unter andern die beiden Recenſionen deſſelben in den Göttingſchen gelehrten Anzeigen, und in der allgemeinen deutſchen Bibliothek. Daß nun ein Buch, wie die Critik der reinen Vernunft, wo der Gegenſtand der Unterſuchung die urſprüngliche Grundlage und Möglichkeit alles Empfindens und Denkens, mithin gerade die feinſte und tiefſte unter allen Speculationen betrift, wo in jeder Materie eine gänzliche Abſtraction von allem Sinnlichen erfordert wird, und die Vernunft ganz für ſich allein ohne alle Beihülfe ſinnlicher Bilder arbeiten muß, wo überdem jeder Tritt noch ungebahnt, wo jede eröfnete Ausſicht ganz fremd und unerwartet, wo alles zuſammen, Vorſtellung und Sprache, gleich neu und ungewohnt iſt, — daß ein ſolches Buch nicht populär und jedem verſtändlich ſeyn kann, daß es

ſelbſt geübten Denkern ſehr ſchwer und anſtrengend zuweilen auch dunkel bleiben, und bey ſeiner beträchtlichen Größe auch den geduldigſten Leſer ermüden muß, dieſes iſt, denke ich, wohl gar nichts Befremdendes. Daß man aber daſſelbe beinahe als ein verſiegeltes Buch, daß niemand öfnen kann, oder als eine ſolche Tiefe anſieht, die auch Philoſophen durch das Tageslicht des gemeinen Menſchenverſtandes vergeblich zu erhellen ſuchten — das iſt in der That befremdend.

Dieſes unerwartete Schickſal, daß dem Verfaſſer natürlich ſehr unangenehm ſeyn muſte, hatte inzwiſchen für das Publikum den günſtigen Erfolg, daß es durch die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, welche Herr Prof. Kant im vorigen Jahre herausgab, eine ſehr ſchätzbare Erläuterung ſeiner Critik erhielt. In der That verbreiten dieſe über das Syſtem des Verfaſſers manches angenehme Licht. Gleichwohl iſt hiedurch die Klage über die Unverſtändlichkeit deſſelben bis jezt noch wenig vermindert worden. Ja es ſcheint beynahe, daß man vor den Prolegomenen faſt nicht weniger zurückbebt, als vor der Critik. So viel ich davon einſehe, kann vielleicht der Grund hievon darin liegen. So deutlich auch der Anfang der Prolegomenen den eigent-

eigentlichen Zweck der Critik enthält, ſo ſind ſie doch im weitern Fortgange in einigen Stellen zu weitläuftig, und mit vielen Nebenumſtänden durchflochten, als daß man die eigentliche Kette der Schlüſſe bemerken und feſthalten könnte. Hier wurde der Verfaſſer dunkel, bloß weil er zu deutlich ſeyn wollte. In den mehreſten Materien aber ſind ſie für ſich allein gar nicht verſtändlich, ſondern erfordern nothwendig ſchon eine Bekantſchaft mit der Critik, und eine Vergleichung mit dieſer. Dieſe Vergleichung aber iſt eine ſo äußerſt mühſame und ſchwierige Sache, daß man ſtatt der geſuchten Aufklärung ſehr oft nur in noch größere Verwirrung geräth. Hiezu kommt noch, daß die Critik die ſynthetiſche Methode befolget, die hier die eigentliche der Natur der Sache angemeſſene iſt, die Prolegomena dagegen analytiſch verfahren, mithin zwar die Einſicht in die ganze Sache wirklich bereichern, aber dem Leſer, der ſchon Mühe hat, auf dem einen Wege fortzukommen, durch die Leitung auf dieſen zweiten, die Ueberſicht des Ganzen mehr erſchweren, als befördern.

Dem ſey indeſſen, wie ihm wolle, ſo hat die Critik der reinen Vernunft nun einmal das beſondere Schickſal, daß ſie ſelbſt für den größten Theil des gelehrten Publikums eben ſo viel iſt, als ob ſie aus lauter Hieroglyphen beſtünde. Sollte es alſo nicht

mehr, als bloße Vermuthung ſeyn, daß eine kurze allgemein verſtändliche Zergliederung dieſes wichtigen Werks jedem forſchenden Freunde der Wahrheit eben ſo angenehm ſeyn dürfte, als ſie zur künftigen zweckmäßigen Prüfung deſſelben, und eben hiedurch zu weitern Fortſchritten in der Philoſophie, unentbehrlich zu ſeyn ſcheint? Es ſcheint zwar eine nicht geringe Vermeſſenheit für den zu ſeyn, der ſich zu einem ſolchen Unternehmen ſtark genug glaubt. Allein wenn ich mir ohne Vermeſſenheit zu ſagen getraue, daß das ſo dunkle Syſtem der Vernunftcritik mir, der ich mich doch ſo wenig zu den Metaphyſikern von Profeßion zählen kann, durch bloß wiederholtes leſen und Durchdenken in einem Zeitraum von kaum drey viertel Jahren eben ſo helle und ſo geläufig geworden, als irgend eins von denen, die ich vorher durchdacht habe; ſo ſehe ich nicht ab, warum es nicht jedem denkenden Kopfe eben ſo helle und geläufig werden ſollte, wenn ich ihm das, was ich erſt aus einem weitläuftigen Werke durch viele Mühe hervorſuchen muſte, in einer kurzen Ueberſicht von wenigen Bogen darſtelle.

Da ich nicht eher, als vorigen Sommer, die nöthige Muſe fand, die Kantſche Critik im Zuſammenhange durchzuleſen; ſo war mein erſter Plan bloß dahin gerichtet, ihren Inhalt mit einer kurzen Prü-

fung

ſung in einer ausführlichen Recenſion mit Weglaſſung aller neuen Kunſtwörter, ſo populär, als möglich zu zergliedern. Um mich vollkommen zu verſichern, ob ich den Sinn der Critik auch überall richtig getroffen, ſchickte ich die Anzeige des Inhalts, die aber ſchon bey weitem die Grenzen einer Recenſion überſtieg, dem Herrn Verfaſſer zur eigenen Entſcheidung zu, und die freundſchaftliche Antwort deſſelben gab mir hievon ſehr bald die angenehmſte Gewißheit. „Es macht mir, ſchrieb er unter andern, ungemein „viel Vergnügen, Sie an meine Verſuche mit „Hand anlegen zu ſehen, vornehmlich aber die „Allgemeinheit der Ueberſicht, mit der Sie allenthal„ben das Wichtigſte und Zweckmäßigſte auszuheben, „und die Richtigkeit, mit welcher Sie meinen Sinn „zu treffen gewuſt. Dieſes letztere tröſtet mich vor„züglich für die Kränkung, faſt von niemand ver„ſtanden worden zu ſeyn, und nimmt die Beſorg„niß weg, daß ich die Gabe mich verſtändlich zu „machen, in einem ſo geringen Grade, vielleicht in „einer ſo ſchweren Materie gar nicht beſizze, und „alle Arbeit vergeblich aufgewandt haben möchte. „Nun da ſich ein Mann findet, der einen Beweis „abgiebt, daß ich verſtanden werden könne, und zu„gleich ein Beyſpiel, daß meine Aufſätze nicht ganz „unwürdig ſeyn, durchgedacht zu werden, um ſie „zu verſtehen, und hernach allererſt ihren Werth

„oder Unwerth zu beurtheilen: ſo hoffe ich, es werde „die Wirkung thun, die ich wünſche, nämlich die „längſt zurückgelegte Sache der Methaphyſik aufs „neue vorzunehmen und zur Entſcheidung zu brin„gen.“ Ich wurde hievon ſowol in verſchiedenen perſönlichen Unterredungen, als auch durch mehrere gütige Zuſchriften, noch vollkommener verſichert, wobey Herr Prof. Kant allemal den Wunſch äußerte, daß ich meinen Aufſatz nicht in ein Journal einrücken laſſen, ſondern ihn noch ausführlicher eingerichtet als eine beſondere Schrift herausgeben, und darin zugleich mich über die eigentliche Art auslaſſen möchte, wie die Unterſuchung ſeines Werks, wenn ſie für die Wiſſenſchaft den gewünſchten Vortheil haben ſoll, anzuſtellen ſey. So ſchrieb er mir unter andern bald nachher bey Mittheilung der Recenſion ſeiner Critik in der allg. deutſch. Bibliothek ausdrücklich: „Da „Sie, wie mir geſagt worden, das Reſultat Ihres „Urtheils ſchon aufgeſetzt haben, ſo halte ich dieſe „Ihre Theilnehmung für ſo wichtig, daß ich wün„ſche, Sie möchten der Vollendung derſelben noch „einigen Aufſchub geben, um, wo möglich, dem „metaphyſiſchen Publikum einen Wink zu geben, „wie, in welcher Ordnung, und nach welcher auf „die weſentliche Punkte zu Anfangs allein zu rich„tenden Aufmerkſamkeit, die Unterſuchung hierüber „anzuſtellen, und die Grenze aller unſerer Einſicht

„in

„in dieſem Felde ſicher zu beſtimmen wäre. Denn „auf dieſe Art allein kann ein für die Wiſſenſchaft „vortheilhafter Ausgang gehoffet werden, es mag „nun von meinen Verſuchen viel oder wenig übrig „bleiben.“

Dergleichen wiederholte Erklärungen, die mich hinreichend überzeugen konnten, daß ich den Inhalt der Vernunftcritik richtig gefaſſet, nebſt der wirklichen Erfahrung, daß mein Aufſaz auch andern, die mit dem Werke ſelbſt theils nur wenig, theils noch gar nicht bekannt waren, vollkommen deutlich und verſtändlich war, ſchienen mir eine Aufforderung zu ſeyn, dem Wunſche des Verfaſſers gemäß meinen Aufſatz durch mehrere Ausführlichkeit noch gemeinnüzziger zu machen. Da ich aber bald einſahe, daß ich meinen Zweck immer nur unvollkommen erreichen, und bei aller Deutlichkeit in der Auseinanderſezzung des eigentlichen Syſtems der Critik dennoch ſchwerlich bey meinen Leſern allen Mißverſtand gänzlich verhüten könnte, wofern ich nicht ins Detail ginge, und den ganzen Gedankengang des Verfaſſers durch alle Abſchnitte der Critik speciell verfolgte, ſo entſchloß ich mich endlich zu der mühſamen Arbeit, den Abriß der Critik nach allen ihren Säzzen und deren Beweiſen ſo vollſtändig zu machen, daß ein jeder aus demſelben allein die völlige Bekantſchaft mit dem

dem ganzen Inhalte derſelben erlangen könnte, ohne daß er erſt die beſchwerliche Mühe anwenden dörfte, dieſes weitläuftige Werk ſelbſt darüber zu Rathe zu ziehen. Um aber zugleich denen, die gerne mit eigenen Augen ſehen, und aus der Quelle ſelbſt zu ſchöpfen wünſchen, auch das Leſen der Critik auf die möglichſte Art zu erleichtern, ſo änderte ich meinen anfänglichen Entſchluß, die neue Terminologie des Verfaſſers gänzlich wegzulaſſen, und wählte vielmehr den Weg, bey jeder Materie zugleich die dahin gehörigen neuen Kunſtwörter deutlich zu erklären, bey ihrem nachmaligen Gebrauch aber nur ſehr ſparſam zu ſeyn. Auf dieſe Weiſe hoffe ich, für jede Claſſe meiner Leſer geſorgt zu haben.

Da ich mich einmal mit der Critik der reinen Vernunft ſo vertraut gemacht habe; ſo war es mein feſter Vorſaz, meiner Erläuterung des Kantſchen Syſtems, und den Winken zu einer zweckmäßigen Prüfung deſſelben zugleich den eigenen Verſuch einer unpartheyiſchen und ausführlichen Prüfung beyzufügen. Allein da die Nähe der Meſſe mir die Vollendung derſelben unmöglich gemacht; ſo verſpare ich dieſe, woſern das Publikum ſie ſeiner Aufmerkſamkeit nicht für unwürdig hält, zu einer der beiden nächſten Meſſen um ſo lieber, da Nichtübereilung wohl in keiner Sache nöthiger ſeyn kann, als in dieſer. Noch angeneh-

nehmer aber würde es mir ſeyn, wenn mittlerweile Männer von tiefern und ausgebreitetern Kentniſſen durch gründliche Beurtheilung des Kantſchen Syſtems meinen geringen Beitrag hiezu ganz entbehrlich machten. Mir wird es ſchon Befriedigung genug ſeyn, wenn meine Arbeit das Glück hat, der großen Erwartung, die ein mir unbekannter Gelehrter in dem diesjährigen zwölften Stück der Gothaiſchen gelehrten Zeitungen dem Publiko davon gemacht hat, auch nur zum Theil zu entſprechen, und über die Critik der reinen Vernunft nur ſo viel Licht zu verbreiten, daß jeder geübte Denker ohne außerordentliche Anſtrengung ihren wahren Inhalt kennen lernen kann, und kein Philoſoph durch die Beſorgniß, den Verfaſſer etwa zu mißverſtehen, von der Unterſuchung dieſes wichtigen Werks, zur endlichen gewünſchten Entſcheidung der wahren Art und Grenze unſers Philoſophirens, weiterhin abgeſchreckt werden darf.

Ueber

Ueber
Kants Critik der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.
Verſuch einer deutlichen Anzeige ihres Inhalts.

Der Zweck der Kantſchen Vernunftcritik iſt kein geringerer, als dieſer, die Vernunft zu ihrer wahren Selbſterkentniß zu führen, die Gerechtſame zu unterſuchen, auf welche ſie den vermeinten Beſiz ihrer metaphyſiſchen Erkentniſſe gründet, und eben hiedurch die wahren Grenzen abzuſtecken, über welche ſie ſich mit ihren Speculationen nicht hinauswagen darf, wofern ſie ſich nicht in ein leeres Feld von lauter Hirngeſpinſten verirren will — ein Unternehmen, davon ſchon die bloße Idee den philoſophiſchen Geiſt ihres Erfinders hinlänglich verräth.

Unſere Erkentniſſe, ſagt er, fangen von Erfahrung an. Allein die Erfahrung lehrt uns zwar, was da ſey, aber nicht, daß es nothwendig ſo und nicht anders, und alſo auch jedesmal ſo ſeyn müſſe. Daher wird durch ſie die Vernunft mehr gereizt, als befriedigt, denn dieſe ſtrebt nach Erkentniſſen, die Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit mit ſich führen. Solche allgemeine Erkentniſſe, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müſſen alſo von der Erfahrung unabhängig, vor ſich ſelbſt klar und gewiß ſeyn, daher nennt man ſie Erkentniſſe a priori, da im Gegen-

gentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt iſt, nur a poſteriori oder empiriſch erkannt wird. Die Vernunft iſt das Vermögen, welches die Principien der Erkentniſſe a priori an die Hand giebt. Reine Vernunft heiſt daher diejenige, welche die Principien enthält, etwas völlig und ſchlechthin a priori zu erkennen.

Nun ſind überhaupt zweierley Arten von Urtheilen oder Säzzen möglich, nämlich entweder iſt das Prädicat ſchon auf eine verſteckte Weiſe im Begriffe des Subjects enthalten, oder es liegt ganz außer dem Begriffe des Subjects. Die Urtheile und Säzze der erſten Art nennt der Verfaſſer analytiſche, und die von der zweyten Art ſynthetiſche. — Benennungen, die beyde ſehr wohl gewählt ſind. Analytiſche Säzze erweitern alſo den Begrif des Subjects nicht im mindeſten, denn ſie thun zum Inhalte deſſelben nichts hinzu, ſondern ſie zergliedern bloß das, was im Begrif ſchon wirklich, obgleich nur verworren gedacht wird, und machen daher denſelben deutlich und verſtändlich. So erweitert z. B. der Saz: „alle Körper ſind ausgedehnt" meinen Begrif vom Körper nicht im mindeſten, ſondern löſet ihn bloß auf, denn dieſer Saz iſt bloß analytiſch, indem ich in dem Begrif des Körpers, die Ausdehnung ſchon wirklich denke. Synthetiſche Säzze dagegen erweitern den Begrif des Subjects und vergrößern daher die Erkentniß deſſelben, denn dieſe fügen zum Begriffe des Subjects einen ganz neuen hinzu, der in jenem an und für ſich nicht enthalten iſt. So iſt z. B. der Saz: „einige Körper ſind ſchwer" ein ſynthetiſcher Saz, denn der Begrif des Körpers

ſchließt an ſich den Begrif der Schwere nicht in ſich, daher fügt dieſer Saz zum Begrif des Körpers einen neuen Begrif hinzu, und vergrößert alſo mein Erkentniß vom Körper.

Die Möglichkeit analytiſcher Sätze iſt daher leicht einzuſehen. Denn da ſie im Prädicat nur das ſagen, was ſchon im Subject enthalten iſt; ſo geſchieht die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte bloß durch den Saz des Widerſpruchs, die Begriffe, die der Saz enthält, mögen empiriſch ſeyn, oder nicht. Daher ſind auch alle analytiſche Sätze ohne Ausnahme Erkentniſſe a priori, weil hier die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte keine Erfahrung nöthig hat.

Die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a poſteriori iſt gleichfalls offenbar. Denn hier wird die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte durch die Erfahrung gegeben z. B. im Sazze, daß einige Körper ſchwer ſind, wird das Prädicat der Schwere mit dem Begrif des Körpers durch die Erfahrung verknüpft. Dagegen macht die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori deſto mehr Schwierigkeit. Denn in ſo fern ſie ſynthetiſche Sätze ſind, ſo iſt hier das Prädicat nicht im Begrif des Subjects enthalten, alſo kann jenes auch nicht aus dieſem durch den Saz des Widerſpruchs hergeleitet werden, und in ſo fern ſie Sätze a priori ſind, ſo kann die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auch nicht von der Erfahrung abhangen. Man nehme z. B. den Saz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache: Hier zeigt der Begrif einer Urſache etwas von dem, was geſchieht, ganz verſchiedenes an, und iſt in dem leztern Begriffe gar nicht ent-

hal-

halten. Daher kann der Begriff der Urſache aus dem Begriffe deſſen, was geſchieht, durch den Saz des Widerſpruchs gar nicht gefolgert werden, ſondern der Saz iſt ſynthetiſch. Da er aber nicht nur ein allgemeiner Saz iſt, ſondern das Prädicat mit dem Subjecte auch auf eine nothwendige Art verknüpft iſt; ſo kann man ſich bey dieſer Verknüpfung auch nicht auf die Erfahrung berufen, ſondern der Saz iſt zugleich ein Saz a priori. Alſo frägt es ſich, wie der Verſtand dazu kommt, zu dem Begrif deſſen, was geſchehen iſt, den ganz fremden Begrif einer Urſache, der in jenem gar nicht liegt, gleichwohl als ihm nothwendig zugehörig hinzuzufügen. Nun beruhet auf ſolchen ſynthetiſchen Säzen die ganze Endabſicht unſerer ſpeculativen Erkentniſſe a priori. Denn die analytiſchen Säze ſind zwar höchſt wichtig nnd nüzlich, um unſern Begriffen von Gegenſtänden die nöthige Deutlichkeit zu geben, aber ſie erweitern unſere Begriffe, mithin auch unſer Erkentniß von den Dingen nicht, ſondern dieſes geſchiehet bloß durch ſynthetiſche Säze. Alſo hängt der Werth oder Unwerth aller Erkentniſſe a priori von der Frage ab: **wie ſind ſynthetiſche Säze a priori möglich?** Ehe man dieſe Frage hinreichend zu beantworten weiß, iſt es bloß falſche prahleriſche Weisheit, auch nur einen einzigen ſynthetiſchen Saz für einen Saz a priori auszugeben. Da nun beſonders die eigentlich metaphyſiſchen Säze insgeſamt ſynthetiſch und zugleich von der Art ſind, daß ſie ſogar ganz außer dem Felde aller möglichen Erfahrung liegen, z. B. die Unſterblichkeit unſerer Seele, das Daſeyn eines nothwendigen Urweſens ꝛc. mithin ſchon ihrer Natur nach Erkent-

niſſe a priori ſeyn müſſen, ſo entſteht, ungeachtet der großen Menge metaphyſiſcher Syſteme, die wir haben, nun auf einmal die unerwartete und auffallende Frage: ob auch überhaupt ſo etwas, als Metaphyſik möglich iſt?

Man kann alſo ſchon hieraus erkennen, von welchem Gewichte die obige Frage iſt, und wie viel Verdienſt der Verfaſſer ſich ſchon dadurch um die Philoſophie erworben, daß er dieſe Frage aufgeworfen, und die Nothwendigkeit ihrer Auflöſung ſo deutlich gezeigt hat. Allein einen um ſo weit größern Dank verdient er von jedem Denker, daß er die ſchwere Arbeit ſelbſt übernommen, die Auflöſung dieſer Frage in ihrer größeſten Allgemeinheit und Vollſtändigkeit zu verſuchen. Dies iſt eben der ganze Zweck und Inhalt ſeiner Critik, die er daher mit Recht eine Critik der reinen Vernunft nennt, weil ſie nicht eine Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme, ſondern der Vernunft ſelbſt iſt, wie dieſe nämlich vermögend und befugt ſey, unabhängig von aller Erfahrung, Begriffe mit einander zu verknüpfen, die an ſich einander ganz fremd ſind, d. i. ſynthetiſche Säze a priori zu erzeugen. Wenn man alſo erwägt, daß es hier darauf ankommt, das ganze Vermögen der Vernunft durch ſie ſelbſt auszumeſſen, und wenn ich es recht ausdrücken ſoll, das allerlezte Warum von dem Warum auszuſpähen, ſo wird man leicht einſehen, daß dieſes die feinſte ſpeculative Unterſuchung iſt, die irgend von einem Philoſophen angeſtellt werden kann.

Die Critik der reinen Vernunft beſchäftigt ſich demnach bloß mit der Unterſuchung: ob, und in welcher Art ſynthetiſche Erkentniſſe a priori möglich ſind, und wie man dieſelbe bloß a priori auf Gegenſtände anwenden

könne?

könne? Dergleichen Erkentniſſe nun, welche das eine, oder das andere lehren, nennt der Verfaſſer Tranſcendental. Ein Syſtem ſolcher Erkentniſſe würde, wenn daſſelbe zugleich die analytiſche Zergliederung eines jeden darinn vorkommenden Begrifs enthielte, Tranſcendental-Philoſophie heißen. Zu dieſer Wiſſenſchaft muß daher die Vernunftcritik den vollſtändigen Stoff liefern; und wenn nun dieſer erſt da iſt, ſo iſt es nachher leicht, die ausführliche Zergliederung der dazu gehörigen Begriffe hinzuzufügen. Der Verfaßer theilt die ganze Critik der reinen Vernunft in die Elementarlehre, und in die Methodenlehre. Da es nun zwo verſchiedne Quellen der menſchlichen Erkentniß giebt, Sinnlichkeit und Verſtand; ſo enthält die Elementarlehre zwey Theile, nämlich die tranſcendentale Sinnenlehre, oder Aeſtethik, und die tranſcendentale Verſtandeslehre, oder Logik.

Die tranſcendentale Aeſthetik.

Die beiden Urquellen unſerer Erkentniſſe ſind die Sinnlichkeit und der Verſtand. Durch die erſtere werden uns Gegenſtände gegeben, durch den leztern werden ſie gedacht. Die Sinnlichkeit heiſt die Fähigkeit, oder Receptivität, Vorſtellungen durch die Art zu bekommen, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden. Daher liefert uns die Sinnlichkeit Anſchauungen, d. i. Vorſtellungen, die ſich auf den Gegenſtand unmittelbar beziehen. Der Verſtand dagegen heiſt das Vermögen zu denken. Dieſer liefert uns alſo Begriffe, d. i. Vorſtellungen, die ſich auf den Gegenſtand bloß mittelbar, durch Hülfe anderer Vorſtellungen beziehen. Die Wir-

kung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden, heiſt **Empfindung**. Eine Anſchauung, die ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſt **empiriſch**; eine ſolche dagegen, in welcher nichts iſt, was zur Empfindung gehört, heiſt eine **reine** Anſchauung. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung heiſt **Erſcheinung** oder ein **Phänomenon**. In einer Erſcheinung heiſt das, was der Empfindung correſpondirt, die **Materie** derſelben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung, in gewiſſen Verhältniſſen geordnet, angeſchauet wird, heiſt die **Form** der Erſcheinung. Da alſo leztere nicht ſelbſt wieder Empfindung ſeyn kann, ſondern vor aller Empfindung, als welche durch ſie erſt möglich wird, ſchon vorhergehn muß; ſo muß ſie eine Vorſtellung a priori ſeyn, die bereits in unſerm Gemüthe ſelbſt liegt, und da ſie ſich auf die zu empfindenden Gegenſtände unmittelbar bezieht; ſo muß ſie auch ſelbſt Anſchauung ſeyn. Alſo iſt die Form der Sinnlichkeit, oder die formale Bedingung, unter welcher allein empiriſche Anſchauung möglich iſt, ſelbſt Anſchauung und zwar reine Anſchauung a priori. Und hieraus erhellet ſchon erſtlich die Möglichkeit ſynthetiſcher Säze a priori in Anſehung derjenigen Wiſſenſchaften, die die Form der Sinnlichkeit zum Object haben, indem hier zu jedem Begriffe des Subjects neue Prädicate unmittelbar durch reine Anſchauung a priori gegeben werden.

Da nun alle unſere Empfindungen entweder äußere oder innere ſind; ſo muß es auch zwo verſchiedene Formen der Erſcheinungen geben. Die Form der äußern Er-

Erſcheinungen iſt der **Raum**, die Form der innern die **Zeit**. Denn vermittelſt des **äußern** Sinnes ſtellen wir uns Gegenſtände als **außer uns**, und als **außerhalb einander** vor. Das aber, was dieſe Vorſtellung allein möglich macht, iſt der **Raum**. Denn außer mir heiſt nichts anders, als an einem andern Orte des Raums, als darin ich bin, und außerhalb einander, heiſt nichts anders, als an verſchiedenen Orten des Raums, folglich muß den Vorſtellungen außer uns, und außerhalb einander, ſchon die Vorſtellung des Raums zum Grunde liegen. In dieſem allein iſt die Geſtalt der äußern Dinge, ihre Größe und Verhältniß gegen einander beſtimmt, oder beſtimmbar. Mithin iſt der Raum nichts anders, als die Form aller äußern Erſcheinungen. Der innere Sinn giebt uns zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object, allein vermittelſt deſſelben ſchauet ſie doch ihren innern Zuſtand an, und zwar ſo, daß wir uns alle Beſtimmungen deſſelben, entweder als **zugleich**, oder **auf einander folgend** vorſtellen. Das aber, was dieſe Vorſtellung allein möglich macht, iſt die **Zeit**. Denn zugleich heiſt nichts anders, als in einerley Zeit, und auf einander nichts anders, als in verſchiedener Zeit. Mithin iſt die Zeit eigentlich nichts anders, als die Form aller innern Erſcheinungen. Allein da alle diejenige Vorſtellungen, welche äußere Dinge zu Gegenſtänden haben, als Beſtimmungen unſers Gemüths gleichfalls zum innern Zuſtande gehören; ſo iſt die Zeit auch mittelbar die Form aller äußern Erſcheinungen, alſo überhaupt die Form aller ſowohl innern als äußern Erſcheinungen, da hingegen der Raum bloß die Form der äußern Erſcheinungen

iſt. Alſo ſind Raum und Zeit die beiden Formen der Sinnlichkeit, mithin reine Anſchauungen a priori.

Der Verfaſſer ſezt dieſen Beweis auf folgende Art umſtändlicher aus einander. Daß nämlich Raum und Zeit nicht empiriſche Vorſtellungen, die wir aus der Erfahrung ſchöpfen, ſondern Vorſtellungen a priori ſeyn, erhellet

1) daraus, weil ſie vor aller Erfahrung vorhergehen, und ihr ſchon zum Grunde liegen, indem die Empfindung äußerer Dinge ohne die Vorſtellung des Raums, und die Empfindung unſeres innern Zuſtandes ohne die Vorſtellung der Zeit gar nicht möglich iſt.

2) weil Raum und Zeit ganz nothwendige Vorſtellungen ſind. Denn wir können zwar alle Gegenſtände aus dem Raum und der Zeit wegdenken, aber den Raum und und die Zeit ſelbſt können wir nicht wegdenken. Aber Vorſtellungen, die uns ganz nothwendig ankleben, ſind nicht Producte der Erfahrung, ſondern Vorſtellungen a priori.

3) weil alle Axiomen vom Raum und von der Zeit apodictiſche Gewißheit mit ſich führen. Z. E. daß verſchiedene Räume nicht auf einander folgen, und verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſeyn können, daß zwiſchen zween Puncten nur eine gerade Linie möglich ſey ꝛc. dergleichen apodictiſche Grundſäze können nicht aus der Erfahrung gezogen werden, ſondern ſie belehren uns vor aller Erfahrung, und ſind daher Säze a priori. Wären ſie dagegen aus der Erfahrung geſchöpft, ſo würden wir nur ſagen können: ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: ſo muß es ſich verhalten.

Daß

Daß aber Raum und Zeit nicht diſcurſive oder allgemeine Begriffe, ſondern Anſchauungen ſeyn, erhellet

1) weil wir uns nur einen Raum und nur eine Zeit vorſtellen können, ſo daß, wenn wir von verſchiedenen Räumen und Zeiten reden, jene nur Theile eben deſſelben einigen Raums, und dieſe nur Theile einer und eben derſelben einigen Zeit bedeuten, und dieſe Theile ſtellen wir uns auch nicht als Beſtandtheile vor, aus denen der einige allbefaſſende Raum und die einige allbefaſſende Zeit zuſammengeſezt wäre, ſondern wir denken die Theile des Raums bloß in ihm, und die Theile der Zeit bloß in ihr. Da alſo ſowohl der Raum als die Zeit weſentlich einig ſind, ſo daß hier das Ganze nicht durch die Theile, ſondern vielmehr die Theile bloß durch das Ganze möglich ſind; ſo können Raum und Zeit nicht allgemeine Begriffe ſeyn, ſondern ſie ſind unmittelbare Vorſtellungen, alſo Anſchauungen.

2) weil alle Grundſäze vom Raum und der Zeit ſynthetiſche Säze ſind, z. E. daß die gerade Linie der kürzeſte Weg zwiſchen zween Puncten ſey, daß verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſeyn können ꝛc. Da nun ſynthetiſche Säze nie aus bloßen allgemeinen Begriffen entſtehen können; ſo können Raum und Zeit nicht allgemeine Begriffe ſeyn, mithin ſind ſie Anſchauungen.

3) weil wir uns ſowohl den Raum, als die Zeit, als eine unendliche Größe vorſtellen, mithin alle beſtimmte Größe ihrer Theile nur durch Einſchränkungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit, keinesweges aber aus einem allgemeinen Begriffe vom Raum und der Zeit möglich iſt. Wären alſo Raum und Zeit

nicht Anſchauungen, ſondern allgemeine Begriffe; ſo wäre gar kein Begriff von der Größe und den Verhältniſſen im Raum und in der Zeit möglich.

Da alſo Raum und Zeit nichts Empiriſches haben, ſondern reine Vorſtellungen a priori, aber nicht allgemeine Begriffe, ſondern Anſchauungen a priori ſind; ſo ſind ſie reine Anſchauungen a priori. Allein dieſes können ſie auf keine andere Art ſeyn, als wenn man ſie als die urſprünglichen Formen der Sinnlichkeit betrachtet, unter denen wir allein eine empiriſche Anſchauung von Gegenſtänden haben können. Da nun die Geometrie den Raum, und die Arithmetik die Zahlen zum Object hat, das Zählen aber nicht anders, als vermittelſt der Zeit geſchieht; ſo iſt hieraus klar, wie Geometrie und Arithmetik, d. i. wie reine Mathematik möglich iſt, nämlich weil allen mathematiſchen Begriffen eine reine Anſchauung als Stoff ſynthetiſcher Säze a priori zum Grunde liegt. Und eben hieraus ſieht man nicht nur den Grund, woher die reine Mathematik eine reine Vernunftwiſſenſchaft iſt, deren Säze ins geſamt Säze a priori, und daher apodictiſch gewiß ſind, ſondern auch woher ſie die gröſte Evidenz haben, nämlich weil der Mathematiker alle ſeine Begriffe conſtruiren, d. i. ſie in einer reinen Anſchauung darſtellen kann und muß.

Aus allen dieſem zieht der Herr Verfaſſer endlich folgende ſehr merkwürdige Schlüſſe:

1) Raum und Zeit ſind alſo nicht Geſchöpfe einer dichtenden Phantaſie, ſondern ſie ſind die beiden Formen unſerer Sinnlichkeit, d. i. die ſubjective Bedingungen, unter welchen allein, theils unſern innern, theils unſern äußern Sinnen Gegenſtände erſcheinen können, mithin

mithin haben ſie eine nothwendige Beziehung auf Gegenſtände, nämlich auf Erſcheinungen, alſo objective Realität. Daher muß nicht nur alles, was ein Gegenſtand unſerer äußern Anſchauung ſeyn ſoll, im Raum, und alles, was ein Gegenſtand unſerer äußern Anſchauung überhaupt ſeyn ſoll, in der Zeit ſeyn, ſondern alles was vom Raum und der Zeit gilt, muß auch aufs präciſeſte von dem gelten, was im Raum und in der Zeit iſt. Da ferner die Receptivität des Subjects, von Gegenſtänden affizirt zu werden, nothwendiger Weiſe vor allen Anſchauungen dieſer Objecte vorhergeht; ſo läſt ſich hieraus zugleich verſtehen, wie die Form aller Erſcheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüthe vorhanden ſeyn muß.

2) Eben daher aber, weil Raum und Zeit bloße Formen der Sinnlichkeit, mithin nichts weiter, als ſubjective Bedingungen ſind, unter welchen allein uns ſinnliche Anſchauung möglich iſt; ſo ſind ſie weder etwas vor ſich beſtehendes, noch Eigenſchaften und Beſtimmungen, die an den Dingen ſelbſt haften, ſondern ſie exiſtiren bloß als Vorſtellungen, die unſerer Sinnlichkeit als nothwendige Bedingungen anhangen, in uns, ſo daß, wenn wir von den ſubjectiven Bedingungen unſerer menſchlichen Anſchauung abſtrahiren, Raum und Zeit bloße idealiſche Dinge, d. i. Nichts ſind. Obgleich alſo die Form der äußern Erſcheinungen, nämlich der Raum, von der Art iſt, daß er uns als etwas außer uns befindliches von unſerm Gemüthe vorgeſtellt wird; ſo iſt er doch bloß etwas in unſerer Vorſtellung, außer derſelben aber gar nichts.

3) Hieraus folgt alſo, daß wir nicht ſagen können, daß diejenigen Dinge, welche wir die äußern nennen, und die wir uns, vermöge der Natur unſerer Sinnlichkeit, im Raum, als ausgedehnt, figurirt, undurchdringlich, beweglich ꝛc. vorſtellen, auch ohne Rückſicht auf unſere ſinnliche Vorſtellung von ihnen, an ſich einen Raum einnehmen, und an ſich ausgedehnt, undurchdringlich, beweglich wären, und eine Geſtalt hätten ꝛc. Denn alle dieſe Prädicate legen wir ihnen nur ſo fern bey, ſo fern ſie Gegenſtände unſerer Sinnlichkeit ſind, und uns als ſolche erſcheinen. Nun aber können wir gar nicht urtheilen, ob die Anſchauungen anderer denkenden Weſen an eben dieſelbe Form gebunden ſind, und ob ſie daher nicht die Dinge, die uns unſere Anſchauung, im Raum, als ausgedehnt ꝛc. vorſtellt, unter einer ganz andern Form anſchauen können. Mithin können wir gar nicht ſagen, daß die Dinge, die uns als außer uns, im Raum, und ausgedehnt erſcheinen, auch an ſich dieſe Eigenſchaften haben. Ein Gleiches gilt auch von den Gegenſtänden unſers innern Sinnes. Dieſer ſtellt uns ſowohl die äußern, als innern Dinge in der Zeit, entweder als zugleich, oder auf einander folgend, mithin veränderlich vor. Allein hier können wir eben ſo wenig ſagen, daß dieſes Zugleichſeyn, oder dieſe Folge, imgleichen das, was wir uns an ihnen als Veränderung vorſtellen, Eigenſchaften ſind, die ihnen an ſich ſelbſt zukommen, und daß jedes denkende Weſen überhaupt ſich dieſelben unter dieſen Eigenſchaften vorſtelle. Alſo kennen wir die Dinge bloß,

wie

wie ſie uns erſcheinen, mithin ſind ſie für uns nichts weiter, als Erſcheinungen oder Phänomenen ꝛ. Was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, davon wiſſen wir nichts, und können auch nichts wiſſen, ſondern das Etwas, was dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt, und ſich uns, zu Folge der Natur unſerer Sinnlichkeit, als ausgedehnt, veränderlich ꝛc. zu erkennen giebt, iſt uns an ſich ſelbſt, und nach ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit gänzlich unbekannt. Dieſes unbekannte Etwas nennt daher der Verfaſſer den transſcendentalen Gegenſtand der Erſcheinungen, mithin iſt dieſer in allen Erſcheinungen für uns einerley, nämlich ein unbekanntes Etwas = x.

Die transſcendentale Logik.

Erſte Abtheilung.

Transſcendentale Analytik.

Nachdem der Verfaſſer die Formen der Sinnlichkeit beſtimmt hat; ſo geht er zu den Formen des Denkens über. Die Wiſſenſchaft von dieſen heiſt die transſcendentale Logik. Die allgemeine Logik beſchäftiget ſich mit der Form des Denkens überhaupt, oder mit denjenigen Verſtandesregeln, denen alle unſere Erkentniſſe ohne Unterſchied gemäß ſeyn müſſen. Sie abſtrahirt daher von allem Inhalt, oder dem Materialen der Erkentniſſe, und ſieht gar nicht darauf, woher ſie entſpringen, ob ſie empiriſche oder reine Begriffe ſeyn, und auf was

für Gegenſtände ſie ſich beziehen mögen. Die transcendentale Logik dagegen hat es gerade mit dem Inhalt oder der Materie unſerer Erkentniſſe, und mit ihrem Urſprunge zu thun. Denn ſie ſoll eben unterſuchen, ob und wie der Verſtand bloß a priori ſynthetiſche Säze erzeugen kann; wie Begriffe, die der Verſtand ſich ſelbſt macht, und die alſo bloß etwas Subjectives in uns ſind, dennoch eine Beziehung auf Gegenſtände, mithin objective Realität haben können; und welches endlich die Grenze ſey, in welche der Gebrauch unſerer Erkentniſſe a priori eingeſchloſſen iſt.

Da nun dieſe Unterſuchung nicht anders, als durch eine genaue und vollſtändige Zergliederung unſers ganzen Verſtandesvermögens geſchehen kann; ſo iſt die ganze transcendentale Logik eigentlich nichts anders, als eine Analytik aller reinen Begriffe und Grundſäze a priori. Da indeſſen die Vernunft ſehr geneigt iſt, im Gebrauch ihrer Erkentniſſe a priori, die wahren Grenzen zu überſchreiten, und es ſehr oft wagt, bloß mit der allgemeinen Logik, die doch gar nichts mit den Gegenſtänden der Erkentniß zu thun hat, dennoch über Gegenſtände zu urtheilen; ſo bauet ſie ſich oft Syſteme, die auf bloßem Schein und Sophiſterey beruhen. Dieſen betrüglichen Schein aufzudecken, iſt alſo mit eine Sache, die der transcendentalen Logik obliegt, und den Theil derſelben, der ſich hiemit beſchäftiget, nennt daher der Verfaſſer die transcendentale Dialectik. Aus dieſem Grunde theilt er daher die transcendentale Logik in 2 Abtheilungen, nämlich in die transcendentale Analytik und Dialectik. Die erſtere

aber

aber handelt wiederum in zwey Büchern von der Analytik der Begriffe und der Grundſäze.

I.
Die Analytik der Begriffe.

Die Sinnlichkeit liefert uns Anſchauungen, aber alle dieſe Anſchauungen würden blinde, Gedankenloſe Anſchauungen ſeyn, wenn nicht der Verſtand ſie dächte, d. i. das Mannigfaltige in denſelben in Begriffe zuſammenfaßte und darüber urtheilte. So wie es nun Formen der Sinnlichkeit giebt, die es möglich machen, daß wir das Mannigfaltige der Erſcheinungen, in gewiſſe Verhältniſſe geordnet, anſchauen können; ſo muß es auch Formen des Denkens geben, die es möglich machen, daß wir das Mannigfaltige unſerer Vorſtellungen, dieſe ſeyn Anſchauungen oder Begriffe, in gewiſſen beſtimmten Verhältniſſen geordnet denken können. Dieſe urſprüngliche Formen des Denkens können nun nicht Anſchauungen ſeyn; denn unſer Verſtand kann ſo wenig anſchauen, als die Sinne denken können, alſo ſind ſie Begriffe, und da durch ſie erſt alles Denken möglich wird, ſo müſſen ſie nothwendige Begriffe ſeyn, folglich nichts empiriſches oder von der Erfahrung erborgtes haben, ſondern als reine Begriffe a priori im Verſtande allem Denken zum Grunde liegen. Alſo giebt es reine Verſtandesbegriffe a priori, die die Form, oder die ſubjectiven Bedingungen alles Denkens enthalten. Nun iſt Denken und Urtheilen einerley, denn Begriffe ſind allemal Prädicate möglicher Urtheile, mithin muß es gerade ſo viele reine Verſtandesbegriffe geben, als es verſchiedne Arten von

Ur-

Urtheilen giebt. Leztere lehrt uns glücklicher Weiſe ſchon die Logik, und aus dieſer ſtellt ſie daher der Verfaſſer ganz vollſtändig in folgender Tafel vor.

Die Urtheile ſind nämlich

1) der Quantität nach: allgemeine, beſondere, einzelne.
2) der Qualität nach: bejahende, verneinende, unendliche.
3) der Relation nach: categoriſche, hypothetiſche, disjunktive.
4) der Modalität nach: problematiſche, aſſertoriſche, apodictiſche.

Da dieſe Eintheilung der Urtheile von der gewohnten Technik der Logiker in einigen Stücken abzuweichen ſcheint; ſo iſt zur Verhütung des Mißverſtandes folgendes zu merken:

1) Was den Gebrauch der Urtheile in Vernunftſchlüſſen betrift; ſo ſagen die Logiker mit Recht, daß man die einzelnen Urtheile den allgemeinen gleich behandeln könne. Denn eben weil ſie gar keinen Umfang haben, ſo bezieht ſich ihr Prädicat eben ſo, wie bey allgemeinen Urtheilen, auf alles, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt. Vergleicht man dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem allgemeinen, bloß als Erkentniß, der Größe nach; ſo verhält ſich jenes zu dieſem, wie Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo von ihm weſentlich unterſchieden.
2) Die unendlichen Urtheile werden zwar in der allgemeinen Logik mit Recht zu den bejahenden gezählt, weil man hier gar nicht auf den Inhalt des Prädicats ſieht, ob es bejahend, oder verneinend iſt, ſon-

ſondern nur darauf, ob es dem Subject beygelegt, oder ihm entgegengeſetzt werde. Z. E. wenn ich ſage: die Seele iſt nicht ein ſterbliches Weſen; ſo iſt dieſes eben ſo viel, als wenn ich ſage: die Seele iſt ein nicht-ſterbliches Weſen. Sieht man aber, wie es die transcendentale Logik erfordert, zugleich auf den Inhalt des Prädicats; ſo ſagt ein unendliches Urtheil eigentlich nur ſo viel: ich ſoll den unendlichen Umfang der Erkentniſſe dadurch beſchränken, daß ich das Prädicat davon abtrenne, und in den übrigen noch immer unendlich bleibenden Umfang das Subject ſezze, alſo ſind hier die unendlichen Urtheile von den bejahenden ſo fern wirklich zu unterſcheiden. Z. B. wenn ich ſage: die Seele iſt nicht ſterblich; ſo heiſt dieſes bloß ſo viel: die Seele iſt eine von der unendlichen Menge der Dinge, welche übrig bleiben, wenn ich die unendliche Spähre alles Möglichen dadurch begrenze, daß ich alles Sterbliche von ihr wegnehme.

3) In den categoriſchen Urtheilen betrachtet man das Verhältniß des Prädicats zum Subject, in den hypothetiſchen das Verhältniß des Grundes zur Folge, in den disjunctiven das Verhältniß der eingetheilten Erkentniß, und der geſammten Grade der Eintheilung unter einander. In einem disjunctiven Urtheile iſt daher eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkentniſſe, die darin beſtehet, daß ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchlieſſen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkentniß beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einigen gegebnen Erkentniß ausmachen. Z. E. wenn ich ſage: die Welt iſt entweder

durch

durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Urſache; ſo nimmt jeder dieſer Sätze einen Theil der Sphäre des möglichen Erkentniſſes über das Daſeyn der Welt ein, und alle zuſammen die ganze Sphäre.

4) Die Modalität der Urtheile hat das Beſondere an ſich, daß ſie nichts zum Inhalt, oder zur Materie des Urtheils beiträgt, ſondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Urtheile heißen problematiſche, wenn man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt, aſſertoriſche, wenn man es als wirklich (wahr) betrachtet, apodictiſche, wenn man es als nothwendig anſieht. So ſind z. B. in einem disjunctiven Urtheil alle Säze problematiſch, in einem hypothetiſchen die Hypotheſis problematiſch, und die Theſis aſſertoriſch.

Dieſer Verſchiedenheit der Urtheile gemäß liefert nun der Verfaſſer alle reinen Verſtandesbegriffe, die er mit dem Ariſtoteles Categorien nennt, in folgender Tafel,

Die reinen Verſtandesbegriffe.

1) der Quantität ſind: Einheit, Vielheit, Allheit.
2) die der Qualität: Realität, Negation, Limitation.
3) die der Relation: Subſtanz, Urſache, Gemeinſchaft.
4) die der Modalität: Möglichkeit, Daſeyn, Nothwendigkeit.

Da indeſſen dieſe reine Verſtandesbegriffe die bloße Form des Denkens betreffen; ſo haben ſie an ſich keinen Inhalt, d. i. keine Beziehung auf irgend einen Gegenſtand,

ſon-

ſondern ſie ſind an ſich ganz leer und können kein Erkentniß liefern, und da ſie als Begriffe a priori auch von keiner Erfahrung hergenommen worden, ſo entſteht nun die Frage: wie wir berechtigt ſind, dieſelben in unſern Urtheilen auf wirkliche Gegenſtände anzuwenden, d. i. wie ſich Begriffe a priori auf Gegenſtände beziehen können? Die Beantwortung dieſer Frage nennt der Verfaſſer die Deduction dieſer Begriffe (nach der Analogie, da man die Entſcheidung der Frage: quid juris? die Deduction nennt). Dieſe Deduction iſt nun folgende: Das, was ſich auf den Gegenſtand unmittelbar bezieht, iſt Anſchauung. Unſer Verſtand aber kann nichts anſchauen, folglich bezieht ſich jeder Verſtandesbegriff auf Gegenſtände nur mittelbar, nemlich vermittelſt einer Anſchauung, d. i. er muß allemal irgend eine Anſchauung oder Erſcheinung zum Inhalt, oder zum Objecte haben, ſonſt iſt er völlig leer und ohne alle Bedeutung. Da nun ein reiner Begriff nichts weiter, als die bloße Form des Denkens oder Urtheilens enthält; ſo kann er ſich nicht anders auf Gegenſtände beziehen, als in ſo fern er zur Form ſynthetiſcher Urtheile in Anſehung der Erſcheinungen gebraucht wird. Nun führt ein reiner Begriff a priori Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit mit ſich, folglich beſtimmt er in dem ſynthetiſchen Urtheile die Verknüpfung der Erſcheinungen als nothwendig und allgemein gültig (z. E. in dem Urtheil: der Sonnenſchein iſt die Urſache vom Warmwerden des Steins, zeigt der Begriff der Urſache an, daß der Stein jedesmal nothwendig warm werden muß, wenn er lange genug von der Sonne beſchienen worden). Allein ein Urtheil, das die Erſchei-

nungen als allgemein gültig und nothwendig beſtimmt, heiſt ein Erfahrungsurtheil. Mithin können reine Verſtandesbegriffe ſich nicht anders auf Gegenſtände beziehen, als in ſo fern ſie die Form zu Erfahrungsurtheilen abgeben. Alſo beruhet ihre objective Gültigkeit bloß darauf, daß durch ſie Erfahrung möglich iſt.

Nachdem alſo aus der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe erhellet, daß ſie nicht anders auf Gegenſtände bezogen werden können, als in ſo fern durch ſie Erfahrung möglich iſt; ſo unterſucht der Verfaſſer noch die ſubjectiven Quellen, d. i. die Fähigkeiten oder Vermögen der Seele, welche die Grundlage a priori zur Möglichkeit aller Erfahrung ausmachen. Dieſe ſind Sinn, Einbildungskraft und Apperception.

Durch die Sinne werden uns Anſchauungen gegeben, welche, wenn ſie mit Bewuſtſeyn verbunden ſind, Wahrnehmungen heißen. Nun enthält eine jede Anſchauung ein Mannigfaltiges in ſich, mithin verſchiedne Wahrnehmungen, die aber, ſo wie ſie die Sinne liefern, an ſich in unſerm Gemüthe zerſtreut und einzeln vorhanden ſind. Soll nun aus dieſem Mannigfaltigen der Anſchauung eine einzige Vorſtellung werden; ſo iſt erſtlich das Durchlaufen dieſes Mannigfaltigen, und dann eine Verbindung oder Zuſammennehmung deſſelben nöthig. Da nun die Sinne ſelbſt hiezu untüchtig ſind, indem dieſe die Eindrücke bloß empfangen, aber nicht zuſammenſezzen und verbinden können; ſo muß in uns ein thätiges Vermögen ſeyn, welches hiezu tüchtig iſt, und dieſes nennen wir die Einbildungskraft. Dieſe muß demnach die verſchiedenen Eindrücke, oder das Mannig-

nigfaltige der Anſchauung zuerſt in ihre Thätigkeit aufnehmen und gleichſam durchgehen, d. i. apprehendiren, und ſodann dieſes Mannigfaltige der Anſchauung verbinden und in ein Bild bringen. Daher nennt der Verfaſſer dieſe Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung die Syntheſis der Apprehenſion in der Anſchauung. Nun iſt ferner dieſes Zuſammennehmen des Mannigfaltigen jederzeit ſucceſſiv, und daher nicht anders möglich, als daß wir von dieſen mannigfaltigen Vorſtellungen erſt eine nach der andern in Gedanken faſſen. Dieſes aber erfordert, daß ich beym Fortgehen zu den folgenden Vorſtellungen jedesmal die vorhergehenden im Gemüthe reproducire. Denn, geſchähe dieſes nicht, ſondern verlöhre ich die vorgehenden Vorſtellungen, indem ich zu den folgenden fortgehe; ſo würde niemals eine Verbindung derſelben, mithin niemals eine ganze Vorſtellung entſpringen. Alſo muß die Einbildungskraft zugleich ein Reproductionsvermögen haben, die vorhergehenden Wahrnehmungen zu den nachfolgenden herüber zu rufen, und ſo ganze Reihen derſelben darzuſtellen; und es muß zweytens die Syntheſis der Apprehenſion in der Anſchauung noch jederzeit mit der Syntheſis der Reproduction in der Einbildung verknüpfet werden.

Indeſſen würde alle Reproduction in der Reihe der Vorſtellungen vergeblich ſeyn, wofern wir uns nicht bewuſt wären, daß das, was wir denken, eben daſſelbe ſey, was wir einen Augenblick zuvor dachten. Soll alſo aus dem Mannigfaltigen, nach und nach Angeſchauten und denn auch Reproducirten, ein Gedanke oder Begriff werden; ſo muß drittens noch das Bewußtſeyn, oder

die Apperception hinzukommen, welche daſſelbe in eine Vorſtellung vereinigt, folglich der Syntheſis der Apprehenſion und Reproduction Einheit giebt, und aus derſelben ein Ganzes macht. Dieſes nennt der Verfaſſer die Syntheſis der Recognition im Begriffe.

Alſo ſezt die Möglichkeit der Erfahrung eine dreyfache Syntheſis voraus, nämlich der Apprehenſion in der Anſchauung, der Reproduction in der Einbildung, und der Recognition im Begriffe durch die Apperception, oder das Bewuſtſeyn.

Dasjenige alſo, welches alle unſere Anſchauungen erſt zu Gedanken macht, daß aus denſelben eine Erkentniß werden kann, iſt das Bewuſtſeyn von der Identität unſerer apprehendirten und reproducirten Vorſtellungen. Nun gehören dieſe Vorſtellungen zu unſerm innern Zuſtande, mithin beſteht gedachtes Bewuſtſeyn im Bewuſtſeyn der Identität unſers innern Zuſtandes. Dieſes aber beruhet auf Empfindung durch den innern Sinn, mithin iſt es bloß empiriſch. Allein dieſes empiriſche Bewuſtſeyn ſezt nothwendig ein reines voraus, das vor demſelben a priori vorhergeht, und es erſt möglich macht. Denn da unſer innere Zuſtand flieſſend und wandelbar iſt; ſo iſt auch das empiriſche Bewuſtſeyn unſers innern Zuſtandes wandelbar, mithin könnten wir niemals wiſſen, daß unſer innere Zuſtand, den wir uns vorhin vorſtellten, eben derſelbe ſey, wofern nicht ein unwandelbares nothwendiges Bewuſtſeyn unſerer Selbſt demſelben a priori vor aller Empfindung zum Grunde läge. Dieſes reine unwandelbare Selbſtbewuſtſeyn, welches der Verfaſſer die tranſcendentale Apperception

 nennt,

nennt, iſt es daher, welches a priori alle unſere mannigfaltige Vorſtellungen in einen Begriff verknüpfet, und daher ihrer Syntheſis oder Verknüpfung die erforderliche Einheit giebt. Alſo beruhet die Einheit der Verknüpfung unſerer mannigfaltigen Vorſtellungen, mithin die Möglichkeit aller Erfahrung, auf einem nothwendigen Princip a priori, nämlich auf der Einheit unſers reinen unwandelbaren Selbſtbewuſtſeyns.

Allein, beruhet die Einheit der Verknüpfung unſerer Vorſtellungen auf einem nothwendigen Princip a priori; ſo muß auch die Verknüpfung unſerer mannigfaltigen Vorſtellungen ſelbſt auf einem nothwendigen Princip a priori beruhen. Denn, wenn dieſes nicht wäre, ſondern die Einbildungskraft das Mannigfaltige der Anſchauung bloß auf ein Gerathewohl apprehendirte, aſſociirte und reproducirte; ſo wären dieſe mannigfaltigen Vorſtellungen ohne beſtimmten Zuſammenhang, bloße regelloſe Haufen, mithin könnte aus ihrer unbeſtimmten ganz zufälligen Verknüpfung unmöglich eine nothwendige Einheit a priori werden. —

Alſo ſezt das reine Bewußtſeyn auch eine reine Einbildungskraft voraus, d. i. ein Vermögen das Mannigfaltige der Anſchauung in der Apprehenſion und Reproduction nach nothwendigen Bedingungen a priori zu verknüpfen.

Auf dieſe Weiſe beruhet alſo ſowohl die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anſchauung in der Apprehenſion und Reproduction, als auch die Einheit dieſer Verknüpfung, wodurch dieſelbe erſt ein Gedanke wird, auf nothwendigen Bedingungen, die ſchon vor aller Erfahrung, mithin a priori, in unſerm Verſtande liegen, und die

alſo erſt alle Erkentniß, mithin auch alle Erfahrung mög= lich machen. Nun heiſt die Vorſtellung einer Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltiges verknüpft werden kann, eine Regel, und wenn dieſe Verknüpfung nothwendig iſt, ein Geſez. Alſo beruhet die Möglichkeit der Erfahrung auf gewiſſen Regeln und Verſtandesgeſezzen a priori. Dergleichen Regeln und Geſezze des Verſtandes aber ſezzen reine Begriffe a priori voraus. Mithin beruhet die Möglichkeit der Erfahrung auf reinen Verſtandesbegriffen a priori. Da nun dasjenige, was alles Erkentniß erſt möglich macht, die Form deſſelben heiſt; ſo ſind die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien, die Form alles möglichen Erfahrungserkenntniſſes, mithin haben dieſelben auf alle Gegenſtände möglicher Erfahrung, d. i. auf alle Erſcheinungen eine nothwendige Beziehung, ſo, daß leztere bloß vermittelſt ihrer in einer ſolchen durchgängigen Verknüpfung und Einheit ſtehen, daß ſie ein regelmäßiges Ganzes, oder wahre Erfahrung heißen können. Und ſo iſt hieraus die Art, wie die reinen Verſtandesbegriffe ſich a priori auf Gegenſtände beziehen, d. i. objective Realität haben können, einleuchtend, mithin ihre Deduction erwieſen.

Anſtatt alſo, daß die reinen Verſtandesbegriffe ihren Urſprung aus der Erfahrung ableiteten, und von ihr erborgt wären; ſo leitet vielmehr umgekehrt die Erfahrung ihren Urſprung und ihre ganze Möglichkeit bloß von ihnen ab. Allein, da ſie bloß die Formen aller Erkentniß von Gegenſtänden enthalten; ſo haben ſie an ſich ſelbſt gar keinen Inhalt, und bezeichnen alſo an ſich gar keinen Ge-

gen=

genſtand, oder das Materiale der Erkentniß; ſondern ſie enthalten an ſich bloß die allgemeinen Bedingungen, unter welchen der Verſtand Gegenſtände, die bereits anders woher unmittelbar gegeben ſind, erkennen kann. Da uns nun auf keine andere Art Gegenſtände unmittelbar gegeben werden können, als durch die Sinnlichkeit; ſo können die reinen Verſtandesbegriffe bloß auf Gegenſtände der Sinnlichkeit, mithin bloß auf Erſcheinungen bezogen werden. Wollte man ſie alſo auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen; ſo wären ſie ganz leere Begriffe ohne allen Gegenſtand, mithin ohne objective Realität, alſo ohne allen Inhalt und ohne alle Bedeutung. Alſo kann uns von dem, was die Dinge an ſich ſelbſt ſind, der Verſtand eben ſo wenig, als die Sinnlichkeit lehren, und ſo wenig wir ſagen können, daß die Dinge an ſich ſelbſt im Raum und in der Zeit ſind, ſo wenig können wir auch ſagen, daß die Dinge an ſich ſelbſt eine Größe haben, daß ſie Subſtanzen ſind, daß ſie im Verhältniſſe der Urſach und Wirkung ſtehen ꝛc.

Wenn man einen Begriff auf Erſcheinungen bezieht; ſo nennt der Verfaſſer dieſes ſeinen empiriſchen Gebrauch. Bezieht man ihn dagegen auf Dinge an ſich ſelbſt; ſo nennt er dieſes ſeinen tranſcendentalen Gebrauch. Alſo ſind die reinen Verſtandesbegriffe bloß von empiriſchen, keinesweges aber vom tranſcendentalen Gebrauch.

2.

Analytik der Grundſäzze.

Die reinen Verſtandesbegriffe enthalten, wie gezeigt worden, nichts vom Materialen, oder Inhalt der Erkentniß, ſondern bloß die intellectuale Form derſel-

ben, nämlich die allgemeinen Bedingungen, oder Regeln unter welche alle Erſcheinungen ſubſumirt werden müſſen. Etwas unter Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden, ob es unter einer gegebnen Regel ſtehe, oder nicht, heiſt urtheilen, und das Vermögen hiezu die Urtheilskraft. Alſo iſt zum richtigen Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, Urtheilskraft nöthig. Nun kann die allgemeine Logik für die Urtheilskraft gar keine Vorſchriften geben. Denn da ſie von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt; ſo kann ſie nichts weiter thun, als die bloße Form der Erkentniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen analytiſch aus einander ſezzen, und dadurch formale Regeln für jeden Gebrauch des Verſtandes überhaupt zu Stande bringen, aber gar nicht zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſoll, ob etwas darunter ſtehe, oder nicht. Daher kann die gewöhnliche Logik zwar den Verſtand belehren, und mit Regeln ausrüſten, aber nicht die Urtheilskraft, ſondern dieſe iſt ein beſonderes Talent, das gar nicht belehrt, ſondern nur geübt ſeyn will, und daher das Spezifiſche des ſogenannten Mutterwizzes ausmacht, deſſen Mangel keine Schule erſezzen kann. Eben darinn beſteht auch daher der einzige und große Nuzzen der Beyſpiele, daß ſie die Urtheilskraft ſchärfen, indem ſie gleichſam ihr Gängelwagen ſind, und ſie in der Anwendung der Regeln auf beſondere Fälle üben, da ſie hingegen der Richtigkeit und Präciſion des Verſtandes gemeiniglich Abbruch thun, weil ſie nur ſelten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, und außerdem den Verſtand gewöhnen, die allgemeinen Regeln nur mechaniſch, als bloße Formeln zu gebrauchen.

Allein

Allein wenn gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorſchriften geben kann; ſo iſt es doch mit der tranſcendentalen Logik ganz anders bewandt. Denn da dieſe ausdrücklich auf den Inhalt der Erkentniß ſieht; ſo iſt es ihr eigentliches Geſchäfte, die richtige Anwendung der reinen Begriffe, oder Regeln des Verſtandes, auf Gegenſtände zu lehren, d. i. zu zeigen, ob ein Gegenſtand unter dieſen Regeln ſtehe, oder nicht, und auf dieſe Weiſe, als Critik die Fehltritte der Urtheilskraft (lapſus judicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten. Und in der That iſt dieſer Nuzzen, ob er gleich bloß negativ iſt, der wahre und eigentliche Nuzzen der Philoſophie, wozu billig ihre ganze Scharfſinnigkeit und Prüfungskunſt aufgeboten werden muß, indem alle bisherige Verſuche es hinlänglich zeigen, daß ſie als Doctrin die dem Verſtande im Felde reiner Erkentniſſe a priori Erweiterung zu verſchaffen meint, nicht das mindeſte ausrichten kann.

Nun frägt es ſich aber: **wie kann man denn Gegenſtände auf reine Verſtandesbegriffe ſubſumiren?** Denn in allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einem Begriff, muß die Vorſtellung des erſtern mit dem leztern **gleichartig** ſeyn, d. i. der Begriff muß das enthalten, was in dem Gegenſtande, der unter ihm ſubſumirt wird, vorgeſtellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Begriff ſey unter dem Gegenſtande enthalten. So kann ich z. E. einen Teller unter den Begriff des Cirkels bloß deshalb ſubſumiren, weil ich mir bey jenem eben die Rundung, als bey dieſem vorſtelle, mithin die Vorſtellungen des **Tellers** und des Cirkels gleichartig

ſind. Nun ſind reine Verſtandesbegriffe bloß auf Erſcheinungen anwendbar, Verſtandesbegriffe und Erſcheinungen aber ſind ganz ungleichartig, indem jene bloß den Verſtand, dieſe aber bloß die Sinnlichkeit zur Quelle haben. Alſo entſteht die ganz natürliche und erhebliche Frage: wie man die reinen Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen anwenden könne. Soll dieſes möglich ſeyn; ſo muß es alſo nothwendig ein Drittes geben, was einerſeits mit dem reinen Verſtandesbegriffe, und andererſeits mit der Erſcheinung gleichartig iſt, und vermittelſt deſſen alſo die Anwendung des erſtern auf die leztere möglich wird. Dieſe vermittelnde Vorſtellung nennt der Verfaſſer das transcendentale **Schema**, und das Verfahren des Verſtandes mit demſelben den **Schematismus** der reinen Verſtandesbegriffe. Dieſes Schema iſt nun die **Zeit**. Denn da dieſe nicht nur eine Anſchauung a priori, ſondern auch die formale Bedingung aller Erſcheinung überhaupt iſt; ſo iſt ſie ſo fern, als ſie nicht nur auf einer Regel a priori beruht, ſondern auch allgemein iſt, mit jedem **Verſtandesbegriffe** gleichartig. Da aber die Zeit auch die Form einer jeden Erſcheinung, mithin in dieſer allemal enthalten iſt; ſo iſt ſie ſo fern auch mit jeder Erſcheinung gleichartig. Alſo iſt die Subſumtion eines Gegenſtandes auf einen reinen Verſtandesbegrif, oder die Anwendung des leztern auf den erſtern nie anders möglich, als vermittelſt der **Zeitbeſtimmung**, mithin iſt dieſe das traſcendentale Schema aller reinen Verſtandesbegriffe.

Man muß dieſes Schema eines Begrifs von einem Bilde deſſelben unterſcheiden. Denn erſteres zeigt nur

ein

ein allgemeines Verfahren an, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen. So iſt, wenn ich drey Puncte . . . hinter einander ſezze, dieſes ein Bild von der Zahl drey. Denke ich mir dagegen eine Zahl überhaupt, ſie ſey, welche ſie wolle, z. E. tauſend; ſo denke ich hier nicht ein Bild, ſondern bloß eine Methode, dem Begriffe der Zahl gemäß, eine Menge in einem Bilde vorzuſtellen, ob ich gleich lezteres, beſonders bey großen Zahlen, ſelten überſehen, und mit dem Begriffe der Zahl vergleichen kann. In der That liegen unſern reinen Begriffen nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern Schemata zum Grunde. Denn kein Bild des Gegenſtandes kann einem reinen Begriff deſſelben völlig congruiren. So kann z. B. dem Begriffe von einem Triangel überhaupt, kein Bild jemals adäquat ſeyn, weil es nie die Allgemeinheit des Begrifs erreichen kann, indem dieſer für alle mögliche Triangel gilt. Wir haben daher von einem Triangel überhaupt bloß das Schema in unſern Gedanken, nämlich eine Regel, nach welcher die Einbildungskraft unſere Anſchauung, einem gewiſſen allgemeinen Begriffe gemäß, beſtimmt. Eben ſo bedeutet der Begrif vom Hunde eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Geſtalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine beſondre Geſtalt, die mir die Erfahrung darbietet, eingeſchränkt zu ſeyn.

Das reine Bild aller äußern Größen (quantorum) iſt der Raum, und das reine Bild aller Gegenſtände der Sinne überhaupt, iſt die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis) als eines Verſtandesbegrifs, iſt die Zahl, d. i. eine Vorſtellung, die ſucceſſive Addition

tion von Einem zu Einem (gleichartigen) zuſammenbefaßt, mithin iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen einer Anſchauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit ſelbſt in der Apprehenſion der Anſchauung erzeuge.

Das Schema der Realität, d. i. desjenigen, was einer Empfindung überhaupt correſpondirt, und deſſen Begriff alſo ein Seyn (in der Zeit) anzeigt, iſt die ſtetige Erzeugung derſelben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die eine gewiſſe Größe hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder vom Nichtſeyn der Empfindung bis zu einer gewiſſen Größe derſelben hinaufſteigt.

Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtrati der empiriſchen Zeitbeſtimmung welches bleibt, indem alles andere wechſelt. Das Schema der Cauſſalität iſt die Succeßion des Mannigfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt. Das Schema der Gemeinſchaft der Subſtanzen iſt das Zugleichſeyn der Beſtimmungen der einen mit den Beſtimmungen der andern, nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit iſt die Zuſammenſtimmung der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, alſo die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit. Das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit. Das Schema der Nothwendigkeit iſt Daſeyn zu aller Zeit.

Nimmt

Nimmt man alles dieſes zuſammen; ſo iſt klar, daß das Schema der Quantität die Erzeugung der Zeit ſelbſt, oder die Zeitreihe, das Schema der Qualität die Erfüllung der Zeit, oder den Zeitinhalt, das Schema der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit, oder die Zeitordnung, und das Schema der Modalität die Zeit als Correlatum der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, oder den Zeitinbegriff in Anſehung aller möglichen Gegenſtände enthalte und vorſtellig mache, und daß alſo die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe nichts als Zeitbeſtimmungen a priori nach Regeln ſind. Da nun die Zeit die eigentliche Form des innern Sinnes iſt; ſo erhellet hieraus, daß die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe bloß darauf hinausgehen, der Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung in dem innern Sinne und ſo indirect im Bewuſtſeyn Einheit zu verſchaffen, und daß ſie alſo die wahren und einzigen Bedingungen ſind, den reinen Verſtandesbegriffen eine Beziehung auf Objecte, mithin objective Realität zu verſchaffen. Allein da dieſe Schemate insgeſammt Zeitbeſtimmungen ſind, mithin die Form der Sinnlichkeit betreffen; ſo erhellet hieraus zugleich, daß die objective Realität der reinen Verſtandesbegriffe auf Bedingungen eingeſchränkt iſt, die außer dem Verſtande, nämlich in der Sinnlichkeit, liegen, und daß ſie alſo von den Gegenſtänden nicht gelten, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur, wie ſie uns erſcheinen.

Nachdem nun der Verfaſſer die Schemate, oder die Bedingungen gezeigt, vermittelſt deren die reinen

Verſtandesbegriffe auf Gegenſtände bezogen werden können; ſo geht er zur Unterſuchung aller Grundſäzze des reinen Verſtandes ſelbſt fort.

Der oberſte Grundſaz aller analytiſchen Urtheile iſt der Saz des Widerſpruchs, welcher alſo heiſt: **Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht.** Dieſer Saz iſt die allgemeine Bedingung aller möglichen Urtheile, ohne Rückſicht, ob und auf welchen Gegenſtand ſie ſich beziehen mögen, indem jedes Urtheil, das ſich ſelbſt widerſpricht, ſchon, ohne Rückſicht auf ſeinen Inhalt, an ſich ſelbſt nichts iſt, weil es ſich ſelbſt aufhebt. Daher iſt derſelbe das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytiſchen Urtheile. Denn da in dieſen der Begrif des Prädicats ſchon im Begriffe des Subjects enthalten iſt; ſo wird hier im Prädicat das Gegentheil vom Begriffe des Subjects jederzeit richtig verneint, der Begrif des Subjects ſelbſt aber von ihm richtig bejahet. Allein für ſynthetiſche Urtheile iſt der Saz des Widerſpruchs zwar eine conditio ſine qua non, aber kein hinreichendes Principium der Wahrheit. Denn da hier der Begrif des Prädicats in dem Begriffe des Subjects gar nicht enthalten iſt, ſo kann man jenen von dieſem, ohne ſich im mindeſten zu widerſprechen, eben ſowohl verneinen, als bejahen. So iſt z. E. weder in dem Saz: der Sonnenſchein iſt die Urſache der Wärme, noch in dem Gegenſaz: der Sonnenſchein iſt nicht die Urſache der Wärme, der geringſte Widerſpruch. Man hat zwar bisher dem Sazze des Widerſpruchs das Anſehen eines ſynthetiſchen Sazzes gegeben, da man in demſelben den Begrif der Zeit eingemiſcht, und ihn durch die For-

mel ausgedruckt hat: Es iſt unmöglich, daß etwas zugleich ſey und nicht ſey. Allein in dieſer Formel iſt nicht nur das Wort unmöglich ganz überflüßig, indem dieſes ſchon im Sazze: ein Ding kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn, ſelbſt liegt, ſondern es gehöret auch das Wort zugleich gar nicht in den Saz des Widerſpruchs, indem derſelbe als ein bloß logiſcher Grundſaz, der für alle mögliche Erkentniſſe gilt, gar nicht auf Zeitbedingungen eingeſchränkt werden muß.

Die ſynthetiſchen Grundſäzze erfordern alſo noch ein ganz anderes Principium, als den Saz des Widerſpruchs. Nun iſt aus dem vorigen klar, daß kein ſynthetiſches Erkentniß a priori möglich iſt, als in ſo fern auf demſelben die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Alſo iſt das oberſte Principium aller ſynthetiſchen Urtheile dieſes: keine Verknüpfung reiner Begriffe hat objective Gültigkeit, als in ſo fern durch ſie ein Erfahrungsurtheil entſtehet. Daher iſt aus bloßen Begriffen keine Erkentniß eines Gegenſtandes möglich. Alſo ſind alle ſynthetiſche Grundſäzze des reinen Verſtandes nichts anders, als die Grundſäzze von der Möglichkeit der Erfahrung. Nun heiſt die Wiſſenſchaft, welche die allgemeinen Principien möglicher Erfahrung enthält, die reine Naturwiſſenſchaft, oder Phyſiologie. Alſo erhellet hieraus, wie reine Naturwiſſenſchaft möglich iſt, nämlich, in ſo fern alle Erſcheinungen, nach der verſchiedenen Form ihrer Anſchauung, unter reine Verſtandesbegriffe ſubſumiret, und hiedurch ſynthetiſche Säzze a priori erzeugt werden, welche die Erſcheinungen auf eine nothwendige Art verknüpfen, und eben daher ein Naturſyſtem

aus-

ausmachen, welches vor aller empiriſchen Naturkenntniß vorhergeht, und dieſe erſt möglich macht. Daher ſind die ſynthetiſchen Grundſäzze des reinen Verſtandes zugleich die allgemeinen Naturgeſezze, oder die Grundſäzze der Naturwiſſenſchaft.

Hieraus folgt alſo, daß die oberſte Geſezgebung der Natur bloß in uns ſelbſt, d. i. in unſerm Verſtande liegt, und wir müſſen alſo die allgemeinen Geſezze der Natur nicht von der Natur vermittelſt der Erfahrung abſtrahiren, und herleiten, ſondern umgekehrt die Natur, ihrer allgemeinen Geſezmäßigkeit nach, bloß in den in unſerer Sinnlichkeit und dem Verſtande liegenden Bedingungen der Möglichkeit ſuchen. Alſo iſt es zwar ein widerſinnigſcheinender, aber dennoch gewiſſer Saz: der Verſtand ſchöpfet ſeine Geſezze a priori nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie dieſer vor.

Die Tafel der ſynthetiſchen Grundſäzze des reinen Verſtandes läſt ſich nun aus der Tafel der reinen Verſtandesbegriffe vollſtändig verfertigen. Denn da die leztern die allgemeinen Formen aller möglichen ſynthetiſchen Urtheile beſtimmen; ſo muß es eben ſo viele Hauptgattungen von ſynthetiſchen Grundſäzzen des reinen Verſtandes geben, als es Hauptgattungen von reinen Verſtandesbegriffen giebt. Mithin giebt es, nach der obigen Tafel der Categorien vier Hauptklaſſen der ſynthetiſchen Grundſäzze, die der Verfaſſer auf folgende Art benennt:

1) Axiomen der Anſchauung,
2) Anticipationen der Wahrnehmung,
3) Analogien der Erfahrung,
4) Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

Die

Die beyden erſtern Arten nennt er die mathematiſchen, die beyden leztern aber die dynamiſchen Grundſäze, weil jene einer intuitiven, dieſe aber einer bloß diſcurſiven, obzwar beiderſeits einer völligen Gewißheit fähig ſind.

I. Das Axiom der Anſchauung heiſt alſo; Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach extenſive Größen. Beweis. Denn eine Größe heiſt eine extenſive, wenn die Vorſtellung des Ganzen erſt durch die Vorſtellung der Theile möglich wird. Nun iſt die bloße Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum, oder die Zeit, in beiden aber iſt die Vorſtellung des Ganzen erſt durch die Vorſtellung der Theile möglich, z. B. ich kann mir keine Linie vorſtellen, ohne ſie erſt in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an, alle Theile nach einander zu erzeugen, und eben ſo kann ich mir keine Zeitgröße vorſtellen, ohne erſt durch den ſucceſſiven Fortgang von einem Augenblick zum andern jeden Zeittheil, den ſie enthält, zu erzeugen. Alſo ſind alle Erſcheinungen ihrer Anſchauung nach extenſive Größen.

Auf dieſem Axiom der Anſchauung beruht die Anwendbarkeit der reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung, ſo daß alles, was jene lehrt, auch von dieſen aufs präciſeſte gelten muß, z. E. die unendliche Theilbarkeit. Alle Einwürfe dawider ſind alſo nur Chikanen einer falſch belehrten Vernunft, die irriger Weiſe die Gegenſtände der Sinne von der formalen Bedingung unſerer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt,

und ſie als Dinge an ſich betrachtet, da ſie doch bloſſe Erſcheinungen ſind.

II. Der Grundſaz von den Anticipationen der Wahrnehmung heiſt ſo: In allen Erſcheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenſtande entſpricht (realitus phaenomenon) eine intenſive Größe, d. i. einen Grad. Beweis. Denn jede einzelne Empfindung erfüllt nur einen Augenblick, und hat alſo keine extenſive Größe. Indeſſen iſt jede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen und ſo allmählig ganz verſchwinden kann. Nun heiſt das, was in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, Realität (realitas phaenomenon), und was dagegen dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Mithin iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und zwiſchen Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglicher Zwiſchenempfindungen, die immer kleiner werden, bis ſie endlich = 0 werden, d. i. das Reale in der Erſcheinung hat eine Größe, die aber nicht extenſiv iſt, ſondern nur als eine Einheit apprehendirt wird, in welcher die Vielheit bloß durch Annäherung zur Negation vorgeſtellet werden kann. Nun heiſt eine ſolche Größe die intenſive Größe, oder ein Grad. Alſo hat jede Realität in der Erſcheinung eine intenſive Größe, d. i. einen Grad. Z. B. eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſeyn mag, niemals der kleinſte iſt, und ſo iſt es auch mit der Wärme, Schwere, Elaſticität ꝛc.

Aus dieſem Grundſazze folgt

1) daß alle Erſcheinungen, ſowohl extenſiv, als intenſiv betrachtet, ſtetige oder continuirliche Größen ſind, d. i. ſolche, in welchen kein Theil der Kleinſtmögliche, oder einfach iſt, und die man daher auch fliessende zu nennen pflegt; mithin giebt es in den Theilen einer Erſcheinung ſelbſt keinen Abſprung (non datur ſaltus).

3) Da jeder Sinn einen beſtimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; ſo iſt keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die unmittelbar, oder mittelbar (durch welchen Umſchweif im Schlieſſen man immer wolle) einen gänzlicheu Mangel alles Realen bewieſe, d. i. es kann aus der Erfahrnng niemals ein Beweis vom leeren Raum, oder einer leeren Zeit gezogen werden, mithin giebt es auch zwiſchen den Erſcheinungen keine Kluft oder Lücke (non datur hiatus). Denn der gänzliche Mangel des Realen in der ſinnlichen Anſchauung kann erſtlich ſelbſt nicht wahrgenommen werden, zweytens kann er auch niemals daraus gefolgert werden, weil eine Erſcheinung einen größern Grad der Realität hat, als die andere. Denn da bey unveränderter extenſiven Größe der Erſcheinung, der Grad ihrer Realität bis zum Nichts oder Leeren gleichwohl durch unendliche Stufen abnehmen kann; ſo muß es unendlich verſchiedene Grade geben, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet ſeyn, und bey einerley extenſiven Größe kann doch die intenſive in der einen Erſcheinung

größer ſeyn, als in der andern. So kann eine Ausſpannung die einen Raum erfüllt, z. E. Wärme, und ſo auch jede andere Realität, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und dennoch mit dieſen kleinern Graden den vorigen Raum eben ſo wohl erfüllen, als vorher, ohne im mindeſten den kleinſten Theil dieſes Raums leer zu laſſen. Daher iſt es eine grundloſe Voraus-ſetzung der Naturlehrer, daß das Reale im Raum allerwärts einerley ſey, und ſich nur der extenſiven Größe, d. i. der Menge nach unterſcheiden könne, und daß deshalb, weil wir bey Körpern von gleichen Volumen dennoch eine verſchiedene Quantität der Materien wahrnehmen, dieſes Volumen in allen Materien, obzwar in verſchiednem Maaße, leer ſeyn müſſe.

Uebrigens nennt der Verfaſſer dieſen zweiten Grundſaz eine Anticipation der Wahrnehmung deshalb, weil derſelbe dasjenige a priori beſtimmt, was doch zur empiriſchen Kentniß gehört, nämlich was ſich an jeder Empfindung als Empfindung überhaupt finden muß, mithin der Verſtand hier auf eine befremdende Weiſe der Erfahrung in demjenigen vorgreift, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kann.

III. Der allgemeine Grundſaz von den **Analogien der Erfahrung** iſt dieſer: Alle Erſcheinungen ſtehen, ihrem Daſeyn nach, a priori unter Regeln der Beſtimmung ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit.

Be-

Beweis. Denn die Zeit iſt die Form aller Erſcheinungen, mithin können wir die Erſcheinungen, ihrem Daſeyn nach, nicht anders beſtimmen, als in ſo fern wir uns ihres Verhältniſſes unter einander in der Zeit bewuſt ſind. Allein, wenn dieſes mannigfaltige Bewuſtſeyn der verſchiedenen Erſcheinungen, ihren Zeitverhältniſſen nach, ein Erkentniß für uns werden ſoll; ſo muß daſſelbe nothwendig in einem einzigen urſprünglichen Bewuſtſeyn vereinigt werden, mithin muß unter allen Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit, ein gewiſſer nothwendiger Zuſammenhang d. h. ſynthetiſche Einheit ſeyn. Dieſer Zuſammenhang aber kann nicht von den Erſcheinungen ſelbſt, mithin nicht von der Erfahrung gegeben werden, weil jede Erſcheinung als etwas einzelnes für ſich keine nothwendige Verknüpfung mit etwas anderm lehren kann. Alſo muß dieſer Zuſammenhang a priori gewiſſe Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung geben, unter welchen alle Erſcheinungen ſtehen.

Dieſe Regeln ſind es nun eben, die der Verfaſſer die Analogien der Erfahrung nennt. In der Mathematik bedeuten die Analogien Formeln, welche die Gleichheit zweyer Größenverhältniße ausſagen, und dieſe ſind jederzeit conſtitutiv, d. i. durch drey gegebne Glieder der Proportion iſt allemal auch das vierte gegeben. In der Philoſophie dagegen verſteht er unter der Analogie bloß die Gleichheit zweier qualitativen Verhältniſſe, wo ich aus drey gegebnen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber das vierte Glied ſelbſt erkennen kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung

zu ſuchen, und ein Merkmal es in derſelben aufzufinden.

Analogien der Erfahrung ſind alſo nichts weiter, als Regeln, nach welchen aus Wahrnehmungen, nicht Wahrnehmung ſelbſt, ſondern nur Einheit der Erfahrung entſpringen ſoll, und daher gelten ſie als Grundſäzze von den Gegenſtänden (der Erſcheinung) nicht, wie die Axiomen der Anſchauung und die Anticipationen der Wahrnehmung, conſtitutiv, ſondern bloß regulativ, d. i. wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältniſſe gegen andere (obzwar unbeſtimmte) gegeben iſt; ſo lehren uns die Analogien der Erfahrung a priori nicht, welche andere und wie große Wahrnehmungen, ſondern bloß, wie ſie, dem Daſeyn nach, in dieſem modo der Zeit mit jener nothwendig verbunden ſey. Da es nun überhaupt drey modi der Zeit giebt, nämlich Beharrlichkeit oder Dauer (Daſeyn in aller Zeit), Folge (Daſeyn in verſchiedener Zeit) und Zugleichſeyn (Daſeyn in einerley Zeit); ſo giebt es auch überhaupt drey verſchiedne Analogien der Erfahrung.

Die erſte Analogie der Erfahrung iſt der Grundſaz der Beharrlichkeit, und heiſt ſo: Alle Erſcheinungen enthalten das Beharrliche (Subſtanz) als den Gegenſtand ſelbſt, und das Wandelbare (Accidenz) als deſſen bloße Beſtimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenſtand exiſtirt.

Beweis. Denn alle Erſcheinungen ſind in der Zeit, entweder nach einander, oder zugleich. Nun iſt unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung jederzeit ſucceſſiv, alſo immer wechſelnd, mithin kann dieſe

allein

allein uns niemals lehren, ob dieſes Mannigfaltige zugleich ſey, oder nach einander folge, wofern nicht an ihr etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechſel und Zugleichſeyn nichts als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Alſo ſind bloß im Beharrlichen Zeitverhältniſſe möglich, mithin iſt dieſes das Subſtratum aller Zeitbeſtimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und an ihm kann alles Daſeyn und aller Wechſel in der Zeit nur als ein modus der Exiſtenz deſſen, was bleibt und beharrt, angeſehen werden. Alſo iſt in allen Erſcheinungen das Beharrliche der Gegenſtand ſelbſt, d. i. die Subſtanz (phaenomenon), alles aber, was wechſelt oder wechſeln kann, gehört nur zu der Art, wie die Subſtanz exiſtirt, mithin zu ihren Beſtimmungen, d. i. zu ihren Accidenzen.

Dieſen Grundſaz der Beharrlichkeit zu beweiſen, iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen. Auf ihm beruhet der alte Saz: aus nichts wird nichts. Denn wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll; ſo muß ſowohl alles Daſeyn in der vergangenen, als das in der künftigen Zeit, daran einzig und allein beſtimmt werden können, mithin ſezt der Name der Subſtanz ſchon ihr Daſeyn zu aller Zeit voraus, daher ſind die beiden Sázze der Alten: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reuerti, mit einander unzertrennt verknüpft, und man darf nicht beſorgen, daß der erſtere der Abhängigkeit der Welt von einer ober-

ſten Urſache (auch ſogar ihrer Subſtanz nach) entgegen ſeyn dörfte, indem dieſe Säzze gar nicht die Dinge an ſich ſelbſt, ſondern bloß ihre Erſcheinungen im Felde der Erfahrung angeben, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge, der Subſtanz nach, wollten entſtehen laſſen, denn alsdenn fiele die Identität des Subſtratum weg, waran aller Wechſel allein durchgängige Einheit hat.

Auf dieſen Grundſaz der Beharrlichkeit gründet ſich nun auch die Berichtigung des Begriffs von **Veränderung.** Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen deſſen, was entſteht, oder vergeht. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes erfolgt. Daher iſt alles, was ſich verändert, **bleibend**, und nur ſein **Zuſtand wechſelt**, mithin kann man ſagen: nur das Beharrliche (die Subſtanz) wird verändert, das Wandelbare aber leidet keine Veränderung, ſondern nur einen Wechſel, indem einige Accidenzen aufhören und andere anheben. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, mithin kann das Entſtehen oder Vergehen ſchlechthin gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn. Denn man nehme an, daß etwas ſchlechthin anfienge zu ſeyn, ſo müſten wir einen Zeitpunct haben, in welchem es nicht war. Nun müſten wir dieſen nothwendig an Dinge heften, die ſchon da waren und bis zum Entſtehen des neuen Dinges fortdauren, denn eine leere Zeit, die vorherginge, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung, mithin wäre das, was entſteht, nur eine

Be-

Beſtimmung desjenigen, was ſchon vorher war und fortdaurete, alſo nur ein Accidenz von dieſem, aber keine Subſtanz. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehen, denn dieſes ſezt die empiriſche Vorſtellung einer Zeit voraus, da eine Erſcheinung nicht mehr iſt.

Die zweite Analogie der Erfahrung iſt der **Grundſaz der Erzeugung**, und heiſt alſo: Alles, was geſchieht (anhebt zu ſeyn), ſezt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

Beweis. Denn daß etwas geſchieht, d. i. daß ein Zuſtand anfängt zu ſeyn, der vorher nicht war, kann nicht empiriſch wahrgenommen werden, wofern nicht eine Erſcheinung vorhergeht, die dieſen Zuſtand nicht in ſich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folgt, mithin ein Entſtehen, vor dem kein Zuſtand der Dinge vorhergeht, kann eben ſo wenig wahrgenommen werden, als die leere Zeit ſelbſt. Mithin ſezt jede Wahrnehmung von etwas, was geſchieht, eine andere voraus, die ihr vorhergeht, und auf welche ſie folgt, und zwar ſo, daß dieſe Ordnung in dem, was vorhergehen und folgen ſoll, ſich nicht umkehren läſt, ſondern völlig beſtimmt iſt. Nun aber iſt unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung jederzeit ſucceſſiv, dieſes mag zugleich ſeyn, oder auf einander folgen, mithin kann dieſelbe an ſich uns niemals lehren, daß A vorhergehe und B folge, oder welches von beiden eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende ſey. Denn die bloße Folge in einer Apprehenſion berechtigt mich noch nicht, auf die Folge im Object zu ſchlieſſen.

z. E. wenn ich das Mannigfaltige in der Erſcheinung eines Hauſes nach einander betrachte; ſo kann ich deshalb nicht ſchlieſſen, daß dieſes Mannigfaltige auch wirklich objectiv auf einander folge. Soll daher die Wahrnehmung von dem, was geſchieht möglich ſeyn; ſo muß in dem Mannigfaltigen der Erſcheinungen eine ſolche objective Ordnung vorhanden ſeyn, daß die Apprehenſion deſſen, was geſchieht, auf die Apprehenſion deſſen, was vorhergeht nach einer beſtimmten Regel allemal nothwendig folgt. Denn nur auf dieſe Art kann das, was geſchieht, ſeine beſtimmte Zeitſtelle bekommen, wenn nämlich im vorhergehenden Zuſtande etwas vorausgeſezt wird, worauf jenes jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt, z. E. wenn ich das Mannigfaltige in der Erſcheinung eines Hauſes betrachte; ſo iſt es gleichviel, ob ich von oben oder von unten anfange, hier iſt die Ordnung in der Folge meiner Apprehenſionen ganz willkührlich. Aber wenn ein Schiff den Strohm hinab gehet, ſo kann ich es nicht zuerſt unterhalb und nachher oberhalb wahrnehmen, ſondern ich ſehe es erſt oberwärts und nachher unterwärts, hier iſt alſo die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen beſtimmt, und dieſe ſind an jene gebunden, mithin iſt hier die ſubjective Folge der Apprehenſion von der objectiven Folge der Erſcheinung durch eine nothwendige Regel beſtimmt. Alſo ſezt alles, was geſchieht, etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. Aus dieſem Grundſaz der Erzeugung folgt alſo das Naturgeſez: nichts geſchieht durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur caſus).

Da

Da dasjenige, auf welches etwas nothwendig d. i. nach einer Regel folget, die Urſache von dieſem genennet wird; ſo heiſt der Grundſaz der Erzeugung kurz ſo: **alles, was geſchieht, hat eine Urſache.** So ſehr es alſo auch das Anſehen hat, als ob wir uns den Begrif von Urſache bloß in der Erfahrung bilden, indem wir aus der Wahrnehmung, daß gewiſſe Begebenheiten nie anders, als auf eben dieſelben vorhergehenden Erſcheinungen folgen, die Regel ziehen, daß dieſes jederzeit und alſo nothwendig geſchehen müſſe; ſo iſt die Unrichtigkeit dieſes Vorgebens ſchon daraus klar, weil in dieſem Fall der Saz: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, eben ſo zufällig, als die Erfahrung ſelbſt, mithin ſeine Nothwendigkeit und Allgemeinheit bloß angedichtet wäre. Vielmehr können wir den Begrif der Urſache bloß daher aus der Erfahrung herausziehen, weil unſer Verſtand ihn ſchon a priori in die Erfahrung geleget hat.

Denn wir können ſelbſt in der Erfahrung die Folge einer Begebenheit niemals dem Objecte beilegen, und ſie von der ſubjectiven Folge unſerer Apprehenſion unterſcheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthigt, vielmehr dieſe Ordnung der Wahrnehmung, als eine andere zu beobachten. Unſere Vorſtellungen können nicht aus ſich ſelbſt herausgehen, ſondern ſie bleiben an ſich bloß ſubjective Beſtimmungen, und Modificationen unſerer ſelbſt. Sollen ſie alſo eine Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. objective Realität erhalten, ſo geſchiehet dieſes bloß dadurch, daß ihre Verbindung auf eine Art nothwendig gemacht und einer Regel unterwor-

fen

ſen wird, und alſo in ihrem Zeitverhältniſſe eine gewiſſe Ordnung nothwendig iſt. Da es ein nothwendiges Geſez unſerer Sinnlichkeit, mithin die formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt, daß die vorige Zeit die folgende nothwendig beſtimmt, indem wir zur folgenden nicht anders, als durch die vorhergehende kommen können; ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſez der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen in der vergangenen Zeit jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, d. i. nach einer Regel feſtſezzen, weil wir die Continuität im Zuſammenhange der Zeit bloß an den Erſcheinungen empiriſch erkennen können. Der Saz des zureichenden Grundes iſt demnach der Grund von der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich von der objectiven Erkentniß der Erſcheinungen, in Anſehung ihres Verhältniſſes in der Reihenfolge der Zeit. Man könnte zwar einwenden, daß dieſer Saz der Cauſalität bloß auf die Succeßion der Erſcheinungen paße, da doch oft Urſache und Wirkung zugleich wäre, z. E. der geheizte Ofen und die Stubenwärme, die Kugel und das Grübchen, das ſie in ein Küßen drückt, ſind zugleich da. Allein man muß merken, daß hier bloß die Ordnung der Zeit und nicht der Ablauf derſelben in Betrachtung kommt, das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Das Grübchen im Küſſen erfolgt zwar zugleich mit dem Druck der Kugel, aber wenn das Küßen irgendwoher ſchon ein Grübchen hat, ſo erfolgt darauf nicht der Druck einer bleyernen Kugel.

Der

Der Begrif der Urſache führt uns nun auf den Begrif der Handlung, dieſer auf den Begrif der Kraft, und dieſer auf den Begrif der Subſtanz; nämlich: Wo eine Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft iſt; da iſt auch Subſtanz. Denn alle Wirkung beſteht in dem, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit, der Succeßion nach, bezeichnet, daher iſt das lezte Subject deſſelben das Subſtratum alles Wechſelnden, mithin das Beharrliche, d. i. die Subſtanz.

Aus dieſem Grundſazze der Caußalität folgt endlich das Geſez der Continuität aller Veränderungen. Denn, wenn ſich ein Ding verändert, d. i. aus einem Zuſtande a in einen andern b übergeht; ſo iſt zwiſchen dem Augenblick, da es aus dem erſten Zuſtande herausgeht, und zwiſchen dem, da es in den andern Zuſtand kommt, allemal eine Zeit, mithin muß es ſich binnen dieſer Zeit in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen dem erſten und andern Zuſtande befinden. Alſo bringt die Urſache ihre Veränderung nicht plözlich hervor, ſondern wie die Zeit vom Anfangsaugenblick bis zum zweyten durch continuirliche Zwiſchenzeiten wächſt, ſo wird auch die Größe der Realität der Veränderung erſt durch alle kleinere Grade, die zwiſchen dem erſten und lezten enthalten ſind, erzeugt. Alſo iſt jede Veränderung nur durch eine continuirliche Handlung der Urſache möglich, welche, ſo fern ſie gleichförmig iſt, ein Moment heiſt, und aus dieſen Momenten beſtehet alſo nicht die Veränderung, ſondern ſie wird durch ſie als ihre Wirkung erzeugt. Aus dieſem Geſezze der Continuität folgt alſo, daß es in der Folge der Er-

ſcheinungen eben ſo wenig, als in den Erſcheinungen ſelbſt einen Abſprung giebt (in mundo non datur ſaltus.)

Die dritte Analogie der Erfahrung iſt der Grundſaz der Gemeinſchaft, und heiſt alſo: Alle Subſtanzen, ſo fern ſie zugleichſind, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft (d. i. Wechſelwirkung unter einander). Beweis. Denn Dinge ſind zugleich, ſo fern ſie in einer und derſelben Zeit exiſtiren. Letzteres aber erkenne ich bloß daran, wenn die Ordnung in ihrer Apprehenſion gleichgültig iſt, d. i. wenn ich in meiner Wahrnehmung ſowohl von A anfangen und zu B fortgehen, als rückwärts von B anfangen und zu A fortgehen kann. Denn exiſtirten die Dinge A und B in verſchiedenen Zeiten, ſo daß z. E. A vorherginge, und B folgte; ſo wäre es unmöglich in meiner Wahrnehmung von B anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen. Nun nehme man an, in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen, als Erſcheinungen, wäre jede derſelben völlig iſolirt, d. i. keine wirkte auf die andere, und empfänge von dieſer wechſelſeitig Einflüſſe; ſo wäre das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand möglicher Wahrnehmung. Denn man denke ſich, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt; ſo könnte ich zwar die eine zuerſt, und die andere nachher betrachten, allein da unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung jederzeit ſucceſſiv iſt; ſo könnte ich hieraus noch nicht wiſſen, ob von beiden Erſcheinungen wirklich objectiv die eine auf die andere folgte, oder ob beide zugleichſeyn. Mithin muß außer dem bloßen Daſeyn der Subſtanz noch etwas ſeyn, wodurch die Subſtanz A der

Sub-

Subſtanz B, und auch umgekehrt B der Subſtanz A ihre Stelle in der Zeit beſtimmt, weil nur unter dieſer Bedingung beide Subſtanzen als zugleich exiſtirend wahrgenommen werden können. Nun aber beſtimmt nur dasjenige dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm, oder von ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo muß jede Subſtanz die Urſache von gewiſſen Beſtimmungen der andern und zugleich in Anſehung ihrer eigenen Beſtimmung eine Wirkung von der andern ſeyn, d. i. ſie müſſen entweder unmittelbar oder mittelbar in dynamiſcher Gemeinſchaft, oder in commercio ſtehen, wofern ihr Zugleichſeyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden ſoll.

Durch dieſes Commercium machen alſo die Subſtanzen nicht ein bloß ideales, ſondern reales Compoſitum aus.

IV. Die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt, oder die Grundſäze der Modalität ſind folgende:

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt möglich.

2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3) Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen, nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig.

Die

Die Säzze: ein Ding iſt möglich, wirklich, nothwendig, ſind nicht analytiſche, ſondern ſynthetiſche Säzze. Denn in keinem derſelben iſt das Prädicat, das ſie vom Gegenſtande ausſagen, in dem Begriffe des Gegenſtandes ſelbſt enthalten, ſondern wenn der Begrif eines Gegenſtandes ſchon ganz vollſtändig iſt; ſo läſt er es doch noch völlig unentſchieden, ob der Gegenſtand auch möglich, geſchweige denn wirklich, oder gar nothwendig ſey. Dieſe Säzze haben aber das Beſondere, daß ſie nicht objectiv, ſondern bloß ſubjectiv ſynthetiſch ſind, d. i. die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit, welche ſie dem Gegenſtande beilegen, vermehren gar nicht den Begrif deſſelben, weil, wenn dieſer ſchon ganz vollſtändig iſt, doch noch die Frage übrig bleibt, ob der mit allen ſeinen Beſtimmungen ſchon vollſtändig gedachte Gegenſtand, bloß möglich, oder auch wirklich, oder gar nothwendig ſey, mithin fügen erwähnte Prädicate nichts zu dem Gegenſtande ſelbſt hinzu, ſondern ſie beſtimmen bloß die Art, wie derſelbe ſich zu unſerm Erkentnißvermögen verhält, nämlich das Prädicat der Möglichkeit zeigt an, daß der Begrif des Gegenſtandes mit den formalen Bedingungen der Erfahrung im Verſtande übereinkommt, das Prädicat der Wirklichkeit, daß er mit der Empfindung, als der Materie der Sinne, im Zuſammenhange, und durch dieſe vermittelſt des Verſtandes beſtimmt iſt, das Prädicat der Nothwendigkeit endlich zeigt an, daß er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimmt iſt. Die drey Grundſäzze der Modalität ſind alſo nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, und

Noth-

Nothwendigkeit, und ſagen vom Begriffe eines Dinges nichts anders, als die Handlung des Erkentnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heiſt in der Mathematik derjenige practiſche Saz, welcher beſtimmt, wie ein Begrif erzeugt wird, ein Poſtulat, z. E. mit einer gegebnen Linie aus einem gegebnen Punct in der Ebene einen Cirkel zu beſchreiben, und ein dergleichen Saz kann nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, das er fordert, gerade das iſt, wodurch wir den Begrif von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. Aus dieſem Grunde iſt man berechtigt, auch die drey Grundſäzze der Modalität ohne Beweis zu poſtuliren. Poſtulate des empiriſchen Denkens aber heißen ſie, weil ihr Gebrauch bloß auf das Feld möglicher Erfahrung eingeſchränkt iſt, indem alle Categorien, mithin auch die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit nicht anders objective Gültigkeit haben, als in ſo fern durch ſie Erfahrung möglich iſt.

Was alſo zuerſt das Poſtulat der Möglichkeit betrift; ſo iſt es zwar eine nothwendige logiſche Bedingung, daß der Begrif eines möglichen Dinges keinen Widerſpruch enthalten müße, aber zur objectiven Realität des Begrifs, d. i. der Möglichkeit des Gegenſtandes, der durch den Begrif gedacht wird, iſt dieſes bey weitem nicht genug, ſondern hiezu wird noch erfordert, daß der Begrif des Dinges auch den formalen Bedingungen gemäß iſt, unter denen allein daſſelbe als ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kann. Nur hieran kann man alſo die Möglichkeit eines Dinges erkennen, nie aber aus dem bloßen Begriffe deſſelben, ſo rein dieſer auch von allem

Widerſpruch ſeyn mag. Daher beruhet eben die objective Realität der Categorien, daß z. E. dergleichen Dinge, die ich mir als Subſtanzen, oder Accidenzen, als Urſache, oder Wirkung, oder auch als Wechſelwirkung vorſtelle, in der That möglich ſind, nicht darauf, weil dieſe Begriffe nichts widerſprechendes in ſich faſſen, ſondern bloß darauf, weil ſie die formalen Bedingungen aller Erfahrung ſind. Wollte man ſich dagegen aus dem Stoff, den uns die Erfahrung darbietet, ſo gar neue Begriffe von Subſtanzen, von Kräften und Wechſelwirkungen machen, ohne von der Erfahrung ſelbſt das Beiſpiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen, ſo würde man in lauter Hirngeſpinſte gerathen, deren Möglichkeit gar kein Kennzeichen vor ſich hat, wenn man gleich einen ſolchen Begrif noch ſo ſorgfältig davor ſicherte, daß er ſich nicht widerſpräche. Eine Subſtanz, die beharrlich im Raum wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, oder eine beſondere Grundkraft unſers Gemüths, das Künftige zum voraus anzuſchauen, oder endlich ein Vermögen unſerer Seele, mit entfernten Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen, alles dieſes ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren Geſezze gegründet werden kann.

Das Poſtulat der Wirklichkeit fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, nemlich entweder unmittelbare Empfindung des Gegenſtandes ſelbſt, deſſen Daſeyn man erkennen will, oder wenigſtens Zuſammenhang mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung. So erkennen wir z. E. das Daſeyn

ſeyn einer magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezognen Eiſenfeils, obgleich eine unmittelbare Wahrnehmung dieſer Materie, wegen der Grobheit unſerer Sinne, unmöglich iſt. So wenig wir daher aus dem bloßen Begriffe eines Dinges auf ſein Daſeyn ſchlieſſen können, ſo wenig können wir, außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, das Daſeyn irgend eines Dinges erforſchen.

Was endlich das Poſtulat der Nothwendigkeit betrift, ſo geht dieſe nicht bloß auf die formale oder logiſche Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Begriffe, ſondern auf die materiale Nothwendigkeit im Daſeyn; daher kann dieſe gleichfalls nie aus bloßen Begriffen, ſondern bloß aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſezzen der Erfahrung erkannt werden. Nun kann kein ander Daſeyn unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen, als nothwendig erkannt werden, als das Daſeyn der Würkungen aus gegebenen Urſachen. Alſo iſt es nicht das Daſeyn der Subſtanzen, ſondern bloß ihres Zuſtandes, wovon wir die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar nur aus andern wahrgenommenen Zuſtänden, nach den empiriſchen Geſezzen der Cauſalität. Mithin können wir keine andere Nothwendigkeit erkennen, als bloß die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Urſachen uns gegeben ſind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daſeyn reicht alſo nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung. Daher ſchränkt ſich daſſelbe bloß auf den Grundſaz ein: alles, was geſchieht, iſt vermöge des Grundſazzes der Cauſalität, hypothetiſch

nothwendig. Hieraus folgt alſo das Naturgeſez: keine Nothwendigkeit in der Natur iſt blinde, ſondern bedingte, mithin verſtändliche Nothwendigkeit (in mundo non datur fatum). Auf dieſe Art ſtehen alſo die vier Grundſäzze: in mundo non datur hiatus, non datur ſaltus, non datur caſus, non datur fatum, als Naturgeſezze a priori feſt. Zum Beſchluß dieſer Materie wirft der Verfaſſer die merkwürdige Frage auf: ob das Feld der möglichen Dinge größer ſey, als das Feld der wirklichen, und ob dieſes wiederum größer ſey, als das Feld der nothwendigen Dinge. Es ſcheint zwar, als könnte man geradezu die Zahl der möglichen Dinge größer, als die Zahl der wirklichen ſetzen, weil zur Möglichkeit des Dinges noch etwas hinzukommen müße, wenn daſſelbe wirklich werden ſoll. Allein dieſes Hinzukommen zum Möglichen hat keinen Sinn; denn was über daſſelbe noch zugeſezt werden ſollte, wäre unmöglich. Bloß zu unſerm Verſtande kann über die Zuſammenſtimmung des Dinges mit den formalen Bedingungen der Erfahrung etwas hinzukommen, nämlich die Verknüpfung deſſelben mit irgend einer Wahrnehmung. Unſer Verſtand kann alſo über dieſe Frage nichts entſcheiden, weil er es nur mit Syntheſis deßen zu thun hat, was gegeben iſt.

Dieſe Feſtſtellung der ſynthetiſchen Grundſäzze des reinen Verſtandes, zeigt es nun völlig, daß die reinen Verſtandesbegriffe bloß auf Erſcheinungen oder Gegenſtände der Erfahrung anwendbar, und daher nie von tranſcendentalem, ſondern lediglich von empiriſchem Gebrauche ſind. Aus dieſem Grunde können wir auch keinen einzigen von ihnen definiren, ohne uns zu Bedin-

gungen der Sinnlichkeit, mithin zur Form der Erſcheinungen herabzulaſſen. Den Begrif der Größe eines Dinges kann niemand anders erklären, als durch die Beſtimmung, wie vielmal Eins in ihm geſezt iſt, allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederholung des Eins, mithin auf die Zeit. Realität kann man im Gegenſatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man ſich eine Zeit (als den Inbegrif von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer iſt. Laße ich beym Begrif der Subſtanz die Beharrlichkeit (ein Daſeyn zu aller Zeit) weg; ſo iſt er bloß die logiſche Vorſtellung von einem Subject, das nicht weiter ein Prädicat von einem andern ſeyn kann, allein alsdenn weiß ich gar keine Bedingungen, unter welchen dieſer logiſche Vorzug irgend einem Dinge eigen ſeyn werde; mithin wüſte ich gar nicht, ob dieſer Begrif überall irgend etwas bedeute, und ich könnte daher aus ihm nicht das mindeſte folgern. Laße ich beim Begrif der Urſache die Zeit weg, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt; ſo bliebe darin nichts weiter übrig, als daß die Urſache ſo etwas ſey, woraus ſich auf das Daſeyn eines andern ſchließen läſt, allein einestheils würden hiedurch Urſache und Wirkung gar nicht von einander zu unterſcheiden ſeyn, und anderntheils wüſte man alsdenn keine Bedingungen, unter welchen man von etwas auf das Daſeyn eines andern ſchließen könnte, mithin hätte der Begrif gar keine Beſtimmung, wie er auf irgend ein Object paße. Zwar tritt hier der vermeinte Grundſaz: alles Zufällige hat eine Urſache, ziemlich gravitätiſch auf, als habe er ſeine eigne Würde in ſich ſelbſt.

 Allein

Allein hier frägt es ſich erſt, was zufällig ſey? Antwortet man; zufällig iſt das, deſſen Nichtſeyn möglich iſt; ſo frägt es ſich wieder, woran man dieſe Möglichkeit des Nichtſeyns erkennen könne, wofern man ſich nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion nämlich die Folge eines Daſeyns, auf das Nichtſeyn, oder des Nichtſeyns auf ein Daſeyn, mithin einen Wechſel vorſtellt. Denn wenn man ſagte: das Nichtſeyn eines Dinges iſt möglich, wenn es ſich nicht widerſpricht, ſo iſt dieſes eine lahme Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum Begrif nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinlänglich iſt, indem ich, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, jede exiſtirende Subſtanz als nicht exiſtirend wegdenken kann, ohne daß hieraus die Möglichkeit ihres Nichtſeyns an ſich ſelbſt folgte. Da der Begrif der Urſache ſich nicht ohne die Bedingung der Zeit erklären läſt, ſo iſt von ſelbſt klar, daß auch der Begrif der Gemeinſchaft, oder der wechſelſeitigen Cauſalität ſich ohne dieſelbe nicht erklären laſſe. Was endlich die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit betrift; ſo iſt für ſich einleuchtend, daß ſie nicht anders, als durch offenbare Tavtologie erkläret werden können, wenn man, ohne ſich zu den Bedingungen der Sinnlichkeit herabzulaſſen, die Definition dieſer Begriffe bloß aus dem reinen Verſtande ſchöpfen will.

Hieraus läſt ſich nun leicht erkennen, daß die gewöhnliche Eintheilung der Dinge in Phaenomena und Noumena gar keinen Grund hat. Durch Phaenomena verſteht man Erſcheinungen, ſo fern ſie als Gegenſtände

gedacht werden. Durch Noumena (intelligibilia) würde man alſo Dinge verſtehen müßen, die bloß Gegenſtände des Verſtandes ſind, und gleichwohl als ſolche, obgleich nicht ſinnlich, ſondern coram intuitu intellectuali, angeſchauet werden können. Nun ſollte man denken, daß der Begrif der Erſcheinung ſchon von ſelbſt die objective Realität des Noumenon an die Hand gebe. Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorſtellen, wie es **erſcheint**, ſo muß dieſes Etwas doch auch **an ſich ſelbſt** ein Ding, mithin ein von unſerer Sinnlichkeit unabhängiger Gegenſtand, alſo ein Gegenſtand einer nicht ſinnlichen Anſchauung d. i. des Verſtandes ſeyn. Auf dieſe Art ſcheinen alſo die Dinge an ſich ſelbſt, d. i. das Etwas, daß ihrer Erſcheinung als ihr Object entſprechen muß, dergleichen Noumena zu ſeyn, die der reine Verſtand vor ſich, ohne alle Einmiſchung der Sinnlichkeit, unmittelbar erkennen könnte, und ſo würde eine Erkentniß möglich ſeyn, in welcher gar keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und die vor ſich ſchlechthin objective Realität hat, ſo daß uns dadurch Gegenſtände vorgeſtellt werden, **wie ſie ſind**, da hingegen im empiriſchen Gebrauche unſers Verſtandes Dinge bloß erkannt werden, **wie ſie erſcheinen**. Allein dieſe Folgerung iſt nichtig. Denn dieſes Etwas, auf welches wir eine jede Erſcheinung, als auf ihr Object nothwendig beziehen müſſen, iſt für uns ein Etwas = x, wovon wir nicht das mindeſte wiſſen, noch wiſſen können; mithin kann dieſes nicht ein Noumenon heißen, ſondern es bedeutet bloß einen ganz unbeſtimmten Gegenſtand, deſſen Begrif bey allen Erſcheinungen immer eben derſelbe, nämlich bloß der

der ganz unbeſtimmte Gedanke von Etwas überhaupt iſt. Alſo findet die Eintheilung der Gegenſtände unſerer Erkentniſſe in Phaenomena und Noumena, imgleichen die Eintheilung der Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt (mundum ſenſibilem & intelligibilem) gar nicht ſtatt, und wenn man daher ſagt; die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind; ſo heiſt das leztere nichts weiter, als ſo viel: der Verſtand zeigt, wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen gedacht werden müſſen. Der Begrif eines Noumenon iſt zwar nicht widerſprechend, indem niemand beweiſen kann, daß die ſinnliche Anſchauung die einzige mögliche Art der Anſchauung ſey. Allein da auch niemand beweiſen kann, daß außer der ſinnlichen Anſchauung noch eine andere nicht ſinnliche möglich ſey, indem wir uns von einem Verſtande, der ſeine Gegenſtände nicht diſcurſiv durch Categorien, ſondern intuitiv in einer nicht ſinnlichen Anſchauung erkennen kann, nicht die geringſte Vorſtellung ſeiner Möglichkeit machen können; ſo läſt ſich doch die objective Realität des Begrifs eines Noumenon, d. i. die Möglichkeit bloß intelligibler Gegenſtände, gar nicht einſehen.

Da man alſo weder die Möglichkeit, noch die Unmöglichkeit bloß intelligibler Gegenſtände beweiſen kann; ſo iſt der Begrif eines Noumenon ein bloßer Grenzbegrif, durch welchen der Verſtand eines theils die Anmaaßung der Sinnlichkeit einſchränkt, als ob das Gebiet der ſinnlichen Erkentniſſe ſich über alles, was der Verſtand denkt, erſtreckte, andern theils aber ſich auch ſelbſt die Grenzen ſezt, daß er durch ſeine

Be-

Begriffe außerhalb dem Felde der Sinnlichkeit nichts poſiti-
ves erkenne, ſondern die Dinge an ſich ſelbſt bloß unter dem Namen eines unbekannten Etwas denken könne. Nun nennt der Verfaſſer einen Begrif, der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebner Begriffe mit andern Erkentniſſen zuſammenhängt, deſſen objective Realität aber auf keine Weiſe erkannt werden kann, problematiſch. Alſo iſt der Begrif eines Noumenon bloß problematiſch.

Dadurch, daß man die Phaenomena und Noumena verwechſelt hat, ſind diejenigen Begriffe zweideutig geworden, die zur Vergleichung gegebener Begriffe gehören, und welche der Verfaſſer die Reflexionsbegriffe nennt. Dieſe ſind nach dem Leitfaden der reinen Verſtandesbegriffe folgende vier:

1) Einerleiheit und Verſchiedenheit,
2) Einſtimmung und Widerſtreit,
3) das Innere und Aeußere,
4) Materie und Form.

Denn wenn wir zween gegebne Begriffe unter einander vergleichen, ſo überlegen wir jedesmal, ob das, was der eine enthält, auch in dem andern enthalten ſey, oder nicht, ob ſie beide zuſammengedacht werden können, oder ob ſie einander widerſprechen, ob in dem einen oder andern etwas innerlich enthalten ſey, oder zu ihm anderswoher hinzukomme, und endlich ob ſie in der That gegeben, oder nur Arten ſeyn, gegebene Begriffe zu denken. Vergleichen wir nun zween gegebene Begriffe bloß im Verſtande, ohne uns darum zu bekümmern, zu welchem Erkentnißvermögen ihre Objecte gehören, ob als Noumena vor den Verſtand, oder als Phänomena vor die Sinnlichkeit; ſo heiſt dieſe Vergleichung eine logi-

ſche Reflexion. Allein aus dieſer folgt noch nicht, daß das, was von den Begriffen gilt, auch von den Gegenſtänden gelte, auf welche ſie bezogen werden. Leztere findet zwar ſtatt, wenn dieſe Gegenſtände als Noumena betrachtet werden, denn da dieſe bloß vor den Verſtand gehören, ſo muß das, was aus der Vergleichung ihrer Begriffe folgt, auch von ihnen ſelbſt gelten. Sind dagegen die Gegenſtände, auf welche ſich die gegebenen Begriffe beziehen, Phänomena; ſo macht hier die Sinnlichkeit Einſchränkungen, auf die man nothwendig Rückſicht nehmen muß, wofern nicht eine unvermeidliche Amphibolie in den obigen Reflexionsbegriffen entſtehen ſoll. Wollen wir daher gegebene Begriffe nicht bloß logiſch vergleichen, ſondern ſie bey dieſer Vergleichung zugleich auf ihre Gegenſtände beziehen; ſo müſſen wir zuvörderſt überlegen, vor welche Erkentnißkraft ihre Vergleichung gehöret, ob vor den reinen Verſtand, oder vor die Sinnlichkeit. Dieſe Ueberlegung, durch welche einem jeden Begrif ſeine Stelle in unſerer Erkentnißkraft angewieſen wird, nennt der Verfaſſer die transſcendentale Reflexion, ſo wie er die Stelle, die dem Begrif in unſerm Erkentnißvermögen ertheilt wird, den transſcendentalen Ort, und die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort einem jeden Begrif zu beſtimmen, die transſcendentale Topik nennt.

Wenden wir nun dieſes auf die obigen vier Reflexionsbegriffe an; ſo muß man erſtlich die Einerleiheit der Noumenen nicht mit der Einerleiheit der Phänomenen verwechſeln. Wenn uns ein Gegenſtand mehrere male, aber immer mit eben denſelben innern Beſtimmungen der Qualität und Quantität dargeſtellt wird; ſo iſt derſelbe,

wenn

wenn er als ein Gegenſtand des reinen Verſtandes betrachtet wird, immer eben derſelbe, und nicht viel, ſondern nur ein Ding, d. i. numeriſch einerley. Denn da hier der Gegenſtand bloß durch Begriffe vorgeſtellt wird, ſo muß derſelbe nothwendig immerfort ein und eben derſelbe ſeyn, wofern die Begriffe von ihm immer ein und eben dieſelbe ſind. (Z. E. ich mag ein allervollkommenſtes Weſen ſo vielmal denken, als ich will, ſo bleibt es doch immer nur eins.) Iſt dagegen der Gegenſtand eine Erſcheinung, ſo folgt dieſes gar nicht; ſondern, wenn gleich zwey ſinnliche Gegenſtände den Begriffen nach ganz einerley ſind, ſo können ſie doch zu gleicher Zeit in verſchiednen Oertern des Raums ſeyn, und dieſe Verſchiedenheit der Oerter iſt daher ſchon ein genugſamer Grund zu ihrer numeriſchen Verſchiedenheit. Denn ein Theil des Raums mag dem andern immerhin völlig gleich und ähnlich ſeyn, ſo iſt er doch außer ihm, und eben dadurch ein vom erſtern unterſchiedner Theil, z. E. zwey Cubikfuße Raum ſind, den Begriffen nach, ganz einerley, aber dennoch macht der bloße Unterſchied ihrer Oerter, daß ſie zwey verſchiedne Cubikfuße ſind (numero diuerſa). Daher muß dieſes auch von allem, was an verſchiedenen Oertern des Raums zugleich iſt, gelten, ſo ſehr es ſich ſonſten auch ähnlich und gleich ſeyn mag. So kann man z. E. bey zwey Tropfen Waſſer von aller innern Verſchiedenheit der Qualität und Quantität völlig abſtrahiren, und doch können ſie numeriſch verſchieden ſeyn, wenn ſie an verſchiedenen Oertern zugleich angeſchauet werden. Alſo gilt das Leibniziſche principium indiſcernibilium zwar von Noumenis, aber keinesweges von Phaenomenis, mithin iſt

es kein Geſez der Natur, ſondern bloß eine analytiſche Regel, oder eine Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe. Will man zweitens von der Einſtimmung und dem Widerſtreit der Realitäten richtig urtheilen; ſo muß man gleichfalls erſt überlegen, ob die Realitäten, von denen die Rede iſt, realitates noumena oder phaenomena ſind, d. i. ob ſie bloß durch den reinen Verſtand gedacht werden, oder ob ſie das Reale in den Erſcheinungen bedeuten. Im erſtern Fall läſt ſich zwiſchen Realitäten als bloßen Bejahungen kein Widerſtreit denken, d. i. ein ſolches Verhältniß, da ſie in einem Subjecte verbunden einander ihre Folgen aufheben. Dagegen können die Realitäten in der Erſcheinung, unter einander allerdings im Widerſtreit ſeyn, ſo daß ſie, vereint in demſelben Subjecte, die eine die Folge der andern ganz oder zum Theil vernichte. Z. E. von zwey Kräften, die in einem Körper nach entgegengeſezten Richtungen wirken, hebt die eine die Wirkung der andern entweder ganz oder zum Theil auf. Daraus alſo, daß zwiſchen Realitäten, als bloßen Bejahungen, kein logiſcher Widerſpruch ſeyn kann, folgt alſo noch nicht, daß ſie auch in dem Gegenſtande vereinbar ſeyn, ohne einander Abbruch zu thun, und eben daher gilt auch der Leibniziſche Grundſaz: alle Uebel ſind nichts als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe, d. i. Negationen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Realität ſeyn, bloß von dem Begrif eines Dinges überhaupt. In ſo fern er aber von Dingen als Erſcheinungen gelten ſoll; ſo iſt er ein unrichtiger Saz.

Wenn man drittens vom Innern und Aeußern der Subſtanzen richtig urtheilen will; ſo muß man gleichfalls

erſt darauf ſehen, ob die Subſtanz, von der man redet, bloß ein Gegenſtand des reinen Verſtandes (ſubſtantia noumenon) oder eine Erſcheinung (ſubſtantia phaenomenon) ſeyn ſoll. An einem Object des reinen Verſtandes iſt nur dasjenige innerlich, was dem Daſeyn nach keine Beziehung auf irgend etwas von ihm verſchiednes hat. Denn nach bloßen Begriffen iſt das Innere das Subſtratum aller Verhåltniſſe oder åußern Beſtimmungen. Dagegen ſind die innern Beſtimmungen einer ſubſtantia phaenomenon im Raum nichts, als Verhåltniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar nichts anders, als ein Inbegrif von lauter Relationen. Denn die Subſtanz im Raum, oder die Materie, erkennen wir bloß durch Kråfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben, oder ſie vom Eindringen in ihn abzuhalten, mithin kennen wir von ihr nichts Schlechthin= ſondern lauter Comparativ=Innerliches, das ſelbſt wieder aus bloßen Verhåltniſſen im Raum beſteht. Denn was das Etwas, oder das Ding an ſich ſelbſt ſey, welches das eigentliche Object der Erſcheinung, die wir Materie nennen, ausmacht, davon wiſſen wir nichts, und wenn daher die Klage: wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel heißen ſoll: wir begreifen nicht durch den reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich ſeyn mögen; ſo iſt ſie ganz unvernůnftig, denn das hieße eben ſo viel, als fordern, daß wir ohne Sinne Dinge anſchauen kőnnen, d. i. daß wir nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn ſollen, von denen wir ſelbſt nicht einmal angeben kőnnen, ob ſie möglich, vielweniger wie ſie beſchaffen ſeyn. Da Leibniz ſich die Subſtanzen als Noumena vorſtellte; ſo konnte er auch nicht an=

ders ſchließen, als daß ſie etwas Schlechthin⸗Inneres haben müſten, was von allen äußern Verhältniſſen, folglich auch von aller Zuſammenſezzung frey wäre, und daß alſo die Subſtanzen und ſelbſt die Beſtandtheile der Materie einfache Subjecte ſeyn müſten. Nun aber laſſen ſich ferner an dieſen Subjecten keine andere innere Accidenzen denken, als die uns unſer innerer Sinn darbietet. Daher war es natürlich, daß er ihnen auch insgeſammt Vorſtellungskraft beilegte. So wurden denn die Monaden fertig, die den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorſtellungen beſteht. Da aber auf dieſe Art jede Subſtanz bloß in ſich ſelbſt wirkſam, und nur mit ihren Vorſtellungen beſchäftiget iſt; ſo findet auch keine wechſelſeitige Wirkung zwiſchen ihnen ſtatt, mithin ſchloß er natürlich: irgend eine dritte und in alle insgeſamt einflieſſende Urſache müſſe die Folge ihrer Zuſtände ſo eingerichtet haben, daß ſie einander beſtändig correſpondiren, und ſo konnte ſein Principium der möglichen Gemeinſchaft der Subſtanzen kein anderes ſeyn, als eine vorher beſtimmte Harmonie.

Was endlich viertens die Materie und Form betrift, ſo ſind dieſe beiden Begriffe mit jedem Gebrauch des Verſtandes ſo unzertrennlich verbunden, daß ſie ſogar aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweite deſſen Beſtimmung. Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpezifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe die logiſche Materie, ihr Verhältniß aber vermit-

telſt

telſt der Copula die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (eſſentialia) die Materie; die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegränzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom andern unterſcheidet. Alles dieſes aber gilt bloß, wenn man die Dinge als Gegenſtände des reinen Verſtandes betrachtet, und ſich alſo bloß mit dem Begriffe eines Dinges überhaupt beſchäftiget. Denn der Verſtand verlangt zuerſt, daß etwas (wenigſtens im Begriffe) gegeben ſey, um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können, daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor. Allein wenn wir uns nicht bloß mit leeren Begriffen beſchäftigen, ſondern ſie auf Gegenſtände beziehen wollen, ſo geht hier umgekehrt die Form der Materie vor. Denn da unſere Begriffe ſich nicht unmittelbar auf Gegenſtände beziehen können, ſondern bloß vermittelſt der ſinnlichen Anſchauung, ſo werden uns die Gegenſtände nicht durch reinen Verſtand, ſondern bloß als Erſcheinungen durch ſinnliche Anſchauung gegeben. Dieſe aber ſezt ſchon Raum und Zeit, als die reinen Formen der Anſchauung voraus. Wenn alſo nicht von bloßen Begriffen, ſondern von ihren Gegenſtänden die Rede iſt; ſo geht die Form allemal der Materie vorher. Da alſo Leibniz alle Subſtanzen als Noumena, betrachtete; ſo konnte er ſich auch nicht anders vorſtellen, als daß die Materie der Form vorhergehen müſte. Er nahm daher zuerſt Monaden an, und gab ihnen innerlich eine Vorſtellungs-

kraft

kraft. Da aber die Materie gleichwohl eine äußere Erſcheinung im Raum und in der Zeit iſt: ſo muſte er nothwendig auch äußere Verhältniſſe der Subſtanzen annehmen. Nun aber geſtand er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anſchauung zu, ſondern da er alle Vorſtellungen und ſelbſt die empiriſchen bloß im Verſtande ſuchte; ſo ließ er den Sinnen nur das verächtliche Geſchäfte, die Vorſtellungen des Verſtandes zu verwirren und zu verunſtalten, indem er die ſinnlichen Vorſtellungen für nichts weiter als für verworrene Begriffe des Verſtandes hielt. Alſo muſte er auch die äußern Verhältniſſe der Subſtanzen in Anſehung des Raums und der Zeit im bloßen Verſtande ſuchen, und ſo waren ihm Raum und Zeit nichts anders, als die intelligible Form der Verknüpfung der Subſtanzen und ihrer Zuſtände als Dinge an ſich ſelbſt, nämlich der Raum die Ordnung in der Gemeinſchaft der Subſtanzen, und die Zeit die Folge ihrer Zuſtände, und ſo giengen die Subſtanzen und ihre Zuſtände als Materie, dem Raum und der Zeit, als der Form ihrer Verknüpfung vor.

Auf dieſe Art glaubte Leibniz, durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich. So wie Locke die Verſtandesbegriffe insgeſammt ſenſificirt, d. i. für bloße empiriſche, aber abgeſonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte; ſo intellectuirte dagegen Leibniz die bloßen Erſcheinungen, und hielt ſie für Vorſtellungen der Dinge an ſich ſelbſt, die ſich von den Begriffen des reinen Verſtandes bloß logiſch in Anſehung der Deutlichkeit unterſchieden,

den, weil ſie durch die Sinne verworren gemacht würden. Anſtatt alſo den Verſtand und die Sinnlichkeit als zwo ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen zu betrachten, die aber nur in Verknüpfung objectiv gültig von Dingen urtheilen können; ſo hielt ſich ein jeder dieſer groſſen Männer nur an eine von beiden, die ſich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt bezöge, indeſſen daß die andere nichts that, als die Vorſtellung der erſtern zu ordnen, oder zu verwirren. Da alſo Leibnitz bey der Vergleichung der Begriffe ſinnlicher Gegenſtände keine Rückſicht auf die beſondere Bedingungen ihrer Anſchauung nimmt; ſo iſt ſein ganzes intellectuelles Syſtem der Welt wirklich auf dem falſchen logiſchen Grundſazze erbauet: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten iſt, das iſt auch in den beſondern nicht enthalten; deſſen Falſchheit aber vor ſich einleuchtend iſt, indem die beſondern Begriffe eben darum ſo heiſſen, weil ſie mehr in ſich enthalten, als im allgemeinen Begriffe gedacht wird.

Zum Beſchluß dieſer ganzen Materie zeigt der Verfaſſer noch die verſchiedenen Arten von Etwas und Nichts, und wie man ſie nach der Anweiſung der Categorien unterſcheiden kann.

1) Dem Begriffe von Allem, Vielem und Einem iſt Keins entgegengeſezt; daher iſt ein Begrif ohne einen Gegenſtand, der ihm in der Anſchauung gegeben werden kann, ein leerer Begrif und alſo Nichts (ens rationis), obgleich darin nichts Widerſprechendes iſt, z. E. die Noumena.

2) Realität iſt Etwas, — Negation iſt der Begrif von dem Mangel eines Etwas. Wenn alſo einem Gegenſtande des Begrifs die Realität mangelt; ſo iſt er ein leerer Gegenſtand und daher Nichts (ens priuatiuum), wie z. E. der Schatten, die Kälte.

3) Als bloße Formen der Anſchauung ſind Raum und Zeit zwar Etwas, aber ohne Subſtanzen ſind ſie an ſich keine Gegenſtände, die angeſchauet werden können, mithin ſind ſie ohne Gegenſtände leere Anſchauungen, alſo Nichts (ens inmaginarium).

4) Da ein Begrif, der ſich ſelbſt widerſpricht, Nichts iſt, ſo iſt der Gegenſtand eines Begrifs, der ſich ſelbſt widerſpricht, ein leerer Gegenſtand ohne Begrif, alſo Nichts (nihil negatiuum), z. E. eine geradlinigte Figur von zwo Seiten.

Der tranſcendentalen Logik Zweite Abtheilung.

Tranſcendentale Dialectik.

Das Hauptreſultat der tranſcendentalen Analytik war dieſes, daß der Verſtand ſich ſelbſt ſeine Grenzen ſezt, indem er alle ſeine Begriffe und Grundſäzze bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung einſchränkt. Nun aber liegen diejenigen Erkentniße, die für die Vernunft gerade die wichtigſten ſind, und daher den weſentlichen Zweck der Methaphyſik ausmachen, ganz außer dem Gebiete aller möglichen Erfahrung. Mithin wird hier erſt die Wichtig-

tigkeit der Frage einleuchtend: wie iſt Methaphyſik möglich? d. i. wie kann die Vernunft zur Bekantſchaft mit Objecten kommen, die gar nicht zur Sphäre möglicher Erfahrung gehören?

Da alle Begriffe und Grundſäzze unſers Verſtandes bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung anwendbar ſind; ſo folgt hieraus ſchon von ſelbſt, daß jeder Vernunftſchluß, der auf Dinge geht, die außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegen, ſtatt der Wahrheit nothwendig auf nichts, als Schein und Illuſion hinauslaufen muß. Allein das Eigene bey dieſer Illuſion iſt dieſes, daß ſie unſerer Vernunft eben ſo unvermeidlich iſt, als die optiſchen Illuſionen unſerm Auge ſind, ſo, daß wir auch dann, wenn wir ihr Blendwerk wirklich ſchon einſehen, uns doch davon ſo wenig losmachen können, ſo wenig es ſelbſt der Aſtronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer, oder das Meer in der Mitte nicht höher ſcheine, als am Ufer. Denn das bloße Feld der Erfahtung iſt für uns auf keine Weiſe befriedigend. Unſere Vernunft ſucht in der Verknüpfung ihrer Erkentniße durchaus Vollſtändigkeit. Dieſe aber kann ſie im Felde der Erſcheinungen niemals erlangen, weil ſie hier von einem jeden Bedingten nur immer wieder zu einem andern Bedingten gewieſen wird, ohne die Reihe der Bedingungen jemals vollendet zu ſehen. Mithin muß unſere Vernunft, zu ihrer Befriedigung, nothwendig darauf ausgehen, die Grenzen der Erfahrung zu überſtiegen, und ſich daher nothwendig überreden, daß ſie auf dieſem Wege ihren Erkentnißen diejenige Er-

weiterung und Vollſtändigkeit verſchaffen werde, die ſie innerhalb dem Felde der Erſcheinungen nicht erlangen kann. Nun aber iſt, wie bereits gezeigt worden, dieſe Ueberredung eine bloße Illuſion; denn da alle Begriffe und Grundſäzze unſers Verſtandes außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung ganz leer ſind, und gar nicht auf irgend einen Gegenſtand bezogen werden können; ſo täuſcht die Vernunft ſich ſelbſt, indem ſie ihre ſubjectiven Maximen, die ſie bloß um ihrer Befriedigung willen annimmt, für objectiv gültig ausgiebt.

Je natürlicher und unvermeidlicher alſo dieſe Illuſion der menſchlichen Vernunft anhängt, eine deſto nothwendigere Pflicht iſt es daher für den critiſchen Philoſophen, dieſen Schein aufzudecken, und es dadurch zu verhüten, daß wir uns von demſelben nicht hintergehen laſſen. Diejenige Wiſſenſchaft, welche dieſes zu ihrem Gegenſtande macht, nennt der Verfaſſer die tranſcendentale **Logik des Scheins**, oder die **tranſcendentale Dialectik**. Dieſe macht daher die zweite Abtheilung der tranſcendentalen Logik aus, deren Hauptinhalt in folgenden beſteht.

Alle unſere Erkentniß von den **Sinnen** an, geht von da zum **Verſtande**, und endigt bey der **Vernunft**, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Der Verſtand iſt das Vermögen der Regeln, die Vernunft dagegen das **Vermögen der Principien**. Durch **Principien** aber verſteht der Verfaſſer nicht, wie gewöhnlich, eine jede Erkentniß, die man andern Erkentnißen zum Grunde legt, dergleichen

gleichen alle allgemeine Säzze überhaupt ſind, ſondern ſynthetiſche Grundſäzze aus bloßen Begriffen. Dieſe kann der Verſtand nicht verſchaffen, denn alle ſeine Grundſäzze a priori ſezzen die reine Anſchauung, oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung voraus, ohne welche ſie gar nicht möglich ſind. Der Verſtand beſchäftigt ſich alſo nur mit Erſcheinungen, und giebt ihnen Einheit vermittelſt der Regeln. Die Vernunft aber geht niemals zunächſt auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenſtand, ſondern lediglich auf den Verſtand, und beſchäftiget ſich alſo bloß mit den Regeln des Verſtandes, und den mannigfaltigen Erkentnißen deſſelben, um dieſen Einheit vermittelſt der Principien, d. i. aus bloßen Begriffen zu geben. Daher iſt die Einheit der Vernunft von der Einheit des Verſtandes weſentlich unterſchieden.

Was nun zuerſt den logiſchen Gebrauch der Vernunft betrift; ſo beſteht dieſer darin, daß ſie ſchließet, d. i. mittelbar (durch die Subſumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) urtheilet. In jedem Vernunftſchluße verfahren wir nämlich alſo. Zuerſt denken wir im Oberſaz das gegebene Urtheil, nämlich eine allgemeine Verſtandesregel. Zweitens ſubſumiren wir im Unterſaz vermittelſt der Urtheilskraft die Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel. Endlich beſtimme ich im Schlußſaz mein Erkentniß durch das Prädicat der Regel, mithin a priori durch die Vernunft aus bloßen Begriffen. Jeder Vernunftſchluß iſt alſo nichts anders, als ein Urtheil, vermittelſt der Sub-

ſumtion ſeiner Bedingungen unter den Oberſaz, als eine allgemeine Regel. Z. E. wenn wir ſchließen:

Alles Zuſammengeſezte iſt veränderlich,

Die Körper ſind zuſammengeſezt,

Alſo ſind die Körper veränderlich;

ſo fällen wir im Schlußſazze das Urtheil, daß den Körpern das Prädicat des Oberſazzes veränderlich zukommt, bloß unter der Bedingung, daß die Körper zuſammengeſezt ſind, weil dieſes eben die Bedingung iſt, unter welcher das Prädicat in der Regel des Oberſazzes allgemein gültig iſt. Mithin beruhen die verſchiedenen Vernunftſchlüße bloß auf dem Verhältniſſe, welches der Oberſaz als die Regel, zwiſchen einer Erkentniß und ihrer Bedingung vorſtellt. Da ferner alle Urtheile, in ſo fern ſie das Verhältniß der Erkentniße im Verſtande ausdrücken, entweder categoriſche, oder hypothetiſche, oder disjunctive ſind; ſo giebt es auch gerade dieſe dreyerley Arten von Vernunftſchlüßen.

Die Natur der Vernunftſchlüße zeigt es alſo deutlich, daß die Vernunft zur Erkentniß im Schlußſazze bloß dadurch gelangt, daß ſie ihre Gründe oder Bedingungen in den Prämißen aufſucht. So ſuchen wir z. E. in dem Sazze: die Körper ſind veränderlich, erſt durch den Oberſaz den Grund oder die Bedingung des Veränderlichen, nämlich den Begrif des Zuſammengeſezten auf. Da nun die Prämißen, wenn ſie nicht ſchon an ſich unleugbare Säzze ſind, wieder als Schlußſäzze behandelt werden müſſen; ſo muß vermittelſt eines Proſyllogismus wieder die Bedingung von der Bedingung geſucht werden, und

dieſes

dieſes muß ſo lange fortgeſezt werden, als es angeht, d. i. bis man zu einer Bedingung kommt, die ſelbſt nicht mehr bedingt iſt, zu einem Grunde der nicht mehr Folge aus andern Gründen iſt. Alſo geht die Forderung der Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauch eigentlich dahin, bey jedem bedingten Erkentniße in der Reihe ſeiner Bedingungen bis zum Unbedingten hinauf zu ſteigen, um hiedurch die mannigfaltigen Erkentniße des Verſtandes in durchgängigen Zuſammenhang zu bringen, und ihnen die höchſtmögliche ſyſtematiſche Einheit zu verſchaffen. Da indeſſen dieſer logiſche Grundſaz der Vernunft ſich bloß auf die Bearbeitung der Begriffe und Urtheile unſers Verſtandes bezieht; ſo hat derſelbe zwar ſubjective, oder logiſche Gültigkeit, aber hieraus folgt noch nicht, daß derſelbe auch auf Gegenſtände bezogen werden könne, mithin zugleich objective Gültigkeit habe. Alſo entſteht hier die Frage: ob das Vermögen der Vernunft bloß darin beſteht, bereits gegebenen Verſtandeserkentnißen nur eine gewiſſe logiſche Form, oder ſyſtematiſche Einheit zu verſchaffen, oder ob ſie ſich iſoliren laſſe, und ob ſie auch alsdann noch ein eigenthümlicher Quell von Begriffen und Urtheilen ſey, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht? Kurz: ob die Vernunft bloß vor ſich d. i. die reine Vernunft a priori objectiv gültige ſynthetiſche Grundſäzze enthalte?

Um ſich nun den Weg zur Beantwortung dieſer ſchweren Frage zu bahnen; ſo unterſucht der Verfaſſer zuvörderſt, auf welchem Grunde ein dergleichen ſynthetiſches Principium beruhen müſte, nämlich

erſtlich: da der Vernunftſchluß nicht auf Anſchauungen, ſondern auf Begriffe und Urtheile geht, ſo hat die reine Vernunft, wenn ſie auch auf Gegenſtände geht, doch auf dieſelben und deren Anſchauung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile. Daher iſt Verrunfteinheit nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer als der Verſtandeseinheit, wie ſchon vorher gezeigt worden, weſentlich unterſchieden. Wofern es alſo ſynthetiſche Grundſäzze der reinen Vernunft giebt; ſo müſſen dieſe von den ſynthetiſchen Grundſäzzen des reinen Verſtandes weſentlich unterſchieden ſeyn.

Zweitens. Da der logiſche Grundſaz der Vernunft, wie ſchon gezeigt worden, bloß dahin geht: zu dem bedingten Erkentniß des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird, ſo muß das oberſte ſynthetiſche Principium der reinen Vernunft, wofern es eins giebt, bloß darin beſtehen, daß man dieſen ſubjectiven Grundſaz als objectiv gültig behandelt. Alſo würde der oberſte ſynthetiſche Grundſaz der reinen Vernunft dieſer ſeyn: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben (d. i. im Gegenſtande und ſeiner Verknüpfung enthalten). Nun aber iſt das Unbedingte kein Gegenſtand möglicher Erfahrung, indem jede Bedingung, auf welche uns der reine Verſtand im Felde möglicher Erfahrung führt, ſelbſt wieder bedingt iſt. Mithin führt der oberſte ſynthetiſche Grundſaz der reinen Vernunft auf ein neues Feld von Begriffen und Grundſäzzen, de-

ren Gegenſtände alle außer dem Gebiete möglicher Erfahrung liegen, und von denen alſo der reine Verſtand nichts weiß. Dergleichen Begriffe und Grundſäzze nennt der Verfaſſer transcendente, im Gegenſaz auf diejenigen, die ſich, der Vorſchrift des reinen Verſtandes gemäß, bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung beziehen, und die er daher immanente nennt. Den Gebrauch der reinen Vernunft aber, in ſo fern er auf Gegenſtände geht, die außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung liegen, nennt er eben ſo, wie beym reinen Verſtande, den transcendentalen Gebrauch, zum Unterſchiede des empiriſchen.

Die Begriffe, auf welche die reine Vernunft führt, ſind alſo von den reinen Verſtandesbegriffen gänzlich unterſchieden, indem dieſe bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung anwendbar ſind, jene dagegen gerade auf ſolche Gegenſtände gehen, die niemals in der Erfahrung gegeben werden können. So wie daher der Verfaſſer die reinen Verſtandesbegriffe mit dem Ariſtoteles Categorien nennt; ſo nennt er dagegen die reinen Vernunftbegriffe mit dem Plato Ideen. Da nun der Begrif, welchen die reine Vernunft in ihren oberſten Grundſäzzen enthält, bloß auf die Vollſtändigkeit oder Totalität in der Reihe der Bedingungen, mithin auf das Unbedingte geht; ſo iſt eine Idee nichts anders, als ein Begrif von der Totalität der Bedingungen, oder ein Begrif vom Unbedingten, in ſo fern er den Grund von der Verknüpfung des Bedingten enthält. Dieſe Totalität der Bedingungen, oder das Unbedingte, iſt etwas ganz abſolu-

tes, d. i. was ſchlechthin und in jeder Beziehung gilt, denn bloß in einem ſolchen abſoluten Ganzen aller Bedingungen, und in einem ſolchen abſolut-Unbedingten endigt ſich erſt die Verknüpfung der Bedingungen. Eine Idee iſt daher ein Begrif, der auf das abſolute Ganze aller möglichen Erfahrung, oder die höchſten Bedingungen und den erſten Grund aller Erſcheinungen geht. Eine Idee iſt alſo dem Objecte nach etwas ſehr großes, und ſagt ſehr viel. Sie iſt auch nicht etwa ein willkührlich erdichteter Begrif, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt gegeben, ſo wie die Categorien durch die Natur des Verſtandes, und beziehet ſich daher auf den ganzen Verſtandesgebrauch nothwendiger Weiſe, mithin hat ſie völlige ſubjective Realität. Allein was das Erkentniß ihres Gegenſtandes betrift, ſo ſagt eine Idee ſehr wenig; denn da ihr, als dem Begriffe eines Maximum, in der Erfahrung kein Gegenſtand gegeben werden kann, der ihr völlig congruent wäre, ſo läſt ſich ihre objective Realität eben ſo wenig beweiſen, als widerlegen, mithin iſt ſie, wie der Begrif eines Noumenon, ein bloßer problematiſcher Begrif, und man ſagt daher von einem ſolchen Vernunftbegriffe: er iſt nur eine Idee. So kann man ſagen: die abſolute Totalität aller Erſcheinungen, oder das ſchlechthin Unbedingte iſt nur eine Idee, d. i. ein Problem ohne alle Auflöſung, weil wir dergleichen niemals in concreto geben, ſondern uns ihm bloß nähern können, ohne es jemals adäquat im Bilde zu entwerfen.

Da-

Da die ſubjective Realität einer Idee darin beſteht, daß wir auf dieſelbe durch einen nothwendigen Vernunftſchluß geführt werden, die Vernunftſchlüße aber entweder categoriſche, oder hypothetiſche, oder disjunctive ſind; ſo muß es auch dreierley Arten von Ideen der reinen Vernunft geben. Die Form der categoriſchen Vernunftſchlüſſe, welche darin beſteht, daß man durch Proſyllogismen bis zu einem Subjecte fortgeht, das ſelbſt nicht mehr Prädicat iſt, führt auf die Idee des Subſtantialen, d. i. eines abſoluten Subjects, dem alle Accidenzien als Prädicate inhäriren. Die Form der hypothetiſchen Vernunftſchlüße, welche darin beſteht, daß man zu einer Vorausſezzung fortgeht, die nichts weiter vorausſezt, führt auf die Idee einer abſoluten Vollſtändigkeit in der Reihe der Bedingungen der Erſcheinungen. Die Form der disjunctiven Vernunftſchlüſſe, welche darin beſteht, daß man zu einer Allgemeinheit der Glieder der Eintheilung fortgeht, in welcher keines mehr fehlt, führt endlich auf die höchſte Idee eines Weſens, das die oberſte Bedingung der Möglichkeit von allem überhaupt, was gedacht werden kann, enthält, mithin der Inbegrif aller Realität iſt. Die erſte Idee iſt die Idee vom Subſtantialen ſowohl der Körper, als auch vorzüglich unſerer Seele, die zweite iſt die Idee des Weltalls, und die dritte die Idee des Weſens aller Weſen, mithin iſt die erſte Idee überhaupt phyſiologiſch und vornemlich pſychologiſch, die zweite cosmologiſch, die dritte theologiſch, und ſo giebt die reine Vernunft die Idee zu einer rationalen Seelen-Lehre, oder Pſychologie, zu einer rationalen Weltwiſſenſchaft, oder

Cos-

Coſmologie, und endlich zu einer **rationalen Gotteserkentniß**, oder Theologie. Da nun dieſe reinen Vernunftbegriffe, oder Ideen, dadurch, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftſchluß auf ſie gebracht werden, ſubjective Realität haben, wir aber gleichwohl von dem Objecte, das ihnen correſpondirt, keine Kentniß haben können; ſo entſtehen hiedurch Vernunftſchlüſſe, vermittelſt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes ſchließen, wovon wir keinen Begrif haben, und dem wir gleichwohl objective Realität geben. Mithin ſind dergleichen Vernunftſchlüſſe dialectiſch, d. i. ſie enthalten bloß Schein, oder Illuſion, und zwar eine Illuſion, die unvermeidlich iſt, weil die Vernunft uns ſelbſt dazu reizt, die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe, zu Gunſten des Verſtandes, vor eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt zu halten. Soll daher verhütet werden, daß dieſer Schein uns nicht betriege; ſo kann dieſes bloß durch wiſſenſchaftliche Belehrung, d. i. durch Critik unſers Vernunftvermögens ſelbſt geſchehen. Daß er aber ſogar verſchwinden, und ein Schein zu ſeyn aufhören ſollte, das kann die Vernunft niemals bewerkſtelligen, und auch der Weiſeſte unter den Menſchen nicht verhüten. Da es nun dreierley Claßen von Ideen giebt; ſo giebt es auch dreierley Claßen von dialectiſchen Vernunftſchlüſſen, nämlich pſychologiſche, coſmologiſche und theologiſche. Die erſten nennt der Verfaſſer **Paralogismen**, die zweiten **Antinomien**, und die dritte das **Ideal** der reinen Vernunft.

1.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Es iſt eine alte Klage, daß uns an allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, wenn man alle Accidenzen abſondert, mithin das Subſtantiale ſelbſt unbekannt ſey. Allein dieſe Klage iſt ungereimt. Denn da die Natur unſers Verſtandes eben darin beſteht, alles diſcurſiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, ſo muß jedes Subject, das wir zu einem Prädicate eines Dinges ſuchen, wieder nur ein Prädicat ſeyn, und mithin muß uns das abſolute Subject zu demſelben nothwendig jederzeit fehlen. Indeſſen hat es das Anſehen, daß unſere Seele eine Ausnahme mache. Hier ſcheint es, als ob wir dieſes Subſtantiale in dem Bewuſtſeyn unſerer ſelbſt (dem denkenden Subject) haben, und zwar in einer unmittelbaren Anſchauung. Denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen ſich auf das Ich, als Subject, und dieſes kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden. Alſo ſcheint hier die Vollſtändigkeit in der Beziehung unſerer Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht bloß Idee, ſondern der Gegenſtand, nämlich das abſolute Subject ſelbſt in der Erfahrung gegeben zu ſeyn, d. i. die Idee des abſoluten denkenden Subjects ſcheint nicht nur ſubjective, ſondern zugleich objective Realität zu haben, und uns daher zu berechtigen, auf ſeine Natur zu ſchließen, auch ſo fern die Kentniß derſelben ganz außer das Gebiet möglicher Erfahrung

hin-

hinausfällt. Mithin ſcheint es, daß es eine rationale Pſychologie geben müſſe, die von allem empiriſchen unabhängig und rein iſt, und in welcher wir nichts weiter zum Grunde legen dörfen, als den Saz: Ich denke, oder vielmehr die bloße Vorſtellung: Ich.

Die Hauptſäzze, auf welche in dieſer angeblichen Wiſſenſchaft alles ankommt, ſind folgende vier:

1) eine Subſtanz,

2) einfach,

3) numeriſch-identiſch, oder eine Perſon,

4) das Daſeyn meines denkenden Subjects iſt allein gewiß, das Daſeyn aller äußern Gegenſtände aber zweifelhaft.

Der erſte von dieſen vier Säzzen gründet ſich auf folgenden Vernunftſchluß:

Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subject aller unſerer Urtheile iſt, und daher nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden kann, iſt eine Subſtanz.

Ich, als ein denkendes Weſen, bin das abſolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieſe Vorſtellung von Mir ſelbſt kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Alſo bin ich, als denkendes Weſen, eine Subſtanz.

Der Schluß, auf welchem der zweite Saz beruht, heiſt alſo:

Das-

Dasjenige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann, iſt einfach.

Nun iſt die Seele, oder das denkende Ich ein ſolches Ding. Denn, entſtünde ein Gedanke durch die Concurrenz mehrerer denkenden Subjecte, ſo würde jedes Subject einen Theil des Gedankens, alle zuſammen aber erſt den ganzen Gedanken, enthalten. Dieſes aber iſt widerſprechend, weil Vorſtellungen, die unter verſchiedene Weſen vertheilt ſind, (z. E. die einzelnen Wörter eines Verſes) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen können.

Alſo iſt die Seele einfach.

Der dritte Saz gründet ſich auf dieſen Schluß;

Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewuſt iſt, iſt ſo fern eine Perſon.

Nun gilt dieſes von unſerer Seele.

Alſo iſt ſie eine Perſon.

Der vierte Saz beruhet endlich auf folgendem Schluß:

Dasjenige, deſſen Daſeyn nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern nur als eine Urſache gegebener Wahrnehmungen geſchloſſen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Exiſtenz.

Nun nehme ich einzig und allein das Daſeyn meines denkenden Subjects unmittelbar wahr, dagegen kann ich auf das Daſeyn äußerer Gegenſtände nur als auf eine Urſache gegebener Wahrnehmungen ſchließen. Alſo iſt das Daſeyn meiner Seele allein gewiß, das Daſeyn äußerer Gegenſtände aber zweifelhaft.

Alle

Alle dieſe vier Vernunftſchlüſſe erklärt nun der Verfaſſer für lauter Paralogismen, d. i. für Schlüſſe, die der Form nach unrichtig ſind, und die man, wenn ſie logiſch betitelt werden ſollen, ſophiſmata figurae dictionis nennen kann, weil in allen dieſen vier Schlüſſen das Prädicat im Oberſazze nur etwas ſubjectiv gültiges, oder ein Etwas in unſerm Begrif bedeutet, im Schlußſaz dagegen als etwas objectiv gültiges, oder als ein Etwas in der Realität betrachtet wird. Man ſchreibt nämlich der Idee des abſoluten Subjects aller unſerer Gedanken objective Realität zu, weil man ſich überredet, daß daſſelbe uns durch den Begrif: Ich, in einer unmittelbaren Anſchauung gegeben ſey. Allein wäre das Ich ein Begrif, wodurch irgend ein Object gedacht würde; ſo könnte es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden, mithin wäre es nicht ein abſolutes Subject. Wäre das Ich eine Anſchauung; ſo müſte es entweder eine reine Anſchauung a priori, oder eine empiriſche Anſchauung ſeyn. Im erſten Fall wäre es bloß die Form empiriſcher Anſchauung, mithin kein Gegenſtand. Im lezten Fall aber wäre es ein empiriſcher Gegenſtand, mithin die Wiſſenſchaft von dieſem Gegenſtande, bloß empiriſche, nicht aber rationale Pſychologie. Alſo iſt das Ich weder Anſchauung, noch Begrif von irgend einem Gegenſtande, ſondern nichts weiter, als das bloße Bewuſtſeyn, welches keinen beſondern Gegenſtand unterſcheidet, ſondern alle unſere Vorſtellungen ohne Unterſchied begleiten muß, wenn ſie Gedanken, oder Begriffe werden ſollen. Da alſo das Ich oder das Selbſtbewuſtſeyn ſchon vorausgeſezt werden muß, um überhaupt ein

ein Object zu erkennen; ſo iſt auch hieraus offenbar, daß es nicht ſelbſt als Object von mir erkannt werden kann, ſondern eine ganz einfache und an allem Inhalt leere Vorſtellung ſey, und daß daher das abſolute Subject unſerer innern Erſcheinungen ein uns ganz unbekanntes Etwas iſt, von dem wir nicht das mindeſte wiſſen können.

Was nun den erſten Schluß, daß die Seele eine Subſtanz ſey, betrift; ſo wird im Oberſaz deſſelben das Prädicat: Subſtanz, ohne alle Bedingung der Sinnlichkeit gebraucht, und bedeutet bloß die logiſche Vorſtellung eines Subjects, das nicht wieder ein Prädicat iſt; mithin zeigt, vermöge des Obigen, der reine Verſtandesbegrif: Subſtanz, hier nichts weiter an, als eine bloße ſubjective Form des Denkens, und iſt alſo ein ganz leerer Begrif, ohne alle objective Realität. Soll daher der Vernunftſchluß nicht fehlerhaft ſeyn; ſo muß das Prädicat im Schlußſazze in eben dieſem Sinne genommen werden, und wenn alſo in demſelben geſchloſſen wird: die Seele iſt eine Subſtanz, ſo heiſt dieſes nichts anders, als ſo viel: Ich bin das logiſche Subject, von dem das Denken nur ein Prädicat iſt. Allein, iſt die Seele bloß in dieſem Sinne eine Subſtanz; ſo iſt dieſer Begrif ganz leer und ohne alle Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, mithin lehrt derſelbe uns nicht das mindeſte von dem, was das denkende Subject ſey, welches ſowohl dem Ich, als allen unſern Gedanken, als Subſtratum zum Grunde liegt. Alſo folgt aus dieſem erſten Vernunftſchluſſe der Pſychologie bloß, daß die See-

le eine logiſche Subſtanz ſey, keinesweges aber das, was er beweiſen ſoll, nämlich daß die Seele eine reale Subſtanz ſey. Der Begrif einer realen Subſtanz beſteht darin, daß ſie der beharrliche Gegenſtand, von welchem alles Wandelbare nur eine bloße Beſtimmung, d. i. eine Art iſt, wie der Gegenſtand exiſtirt. Soll daher die Subſtantialität der Seele richtig bewieſen werden: ſo muß erſt bewieſen werden, daß ſie etwas Beharrliches ſey. Nun ſcheint es zwar, als ob bey dem continuirlichen Fluſſe unſerer Vorſtellungen das Ich der beharrliche Gegenſtand ſey, weil unſer Selbſtbewuſtſeyn, als worin eben dieſes Ich beſteht, immer eben daſſelbe iſt. Allein dieſes läſt ſich auf keine Weiſe darthun. Denn das Ich iſt zwar in allen unſern Gedanken, mithin eine Vorſtellung, die bey allem Denken immer wieder vorkommt, allein da mit dieſer Vorſtellung des Ich nicht die mindeſte Anſchauung verbunden iſt, die es von andern Gegenſtänden der Anſchauung unterſchiede, ſo kann man auf keine Weiſe wahrnehmen, daß es eine ſtehende und bleibende Anſchauung ſey, worin die Gedanken als wandelbar wechſelten. Was die äußern Erſcheinungen anbetrift, ſo haben dieſe vor den äußern Sinn etwas Stehendes oder Bleibendes im Raum, in welchem ſie als außer uns vorgeſtellt werden, daher können wir das Beharrliche an ihnen beobachten. Allein die Zeit, welche die einzige Form unſerer innern Anſchauung iſt, hat nichts Bleibendes, mithin giebt ſie nur den Wechſel der Beſtimmungen, nicht aber den beſtimmbaren Gegenſtand zu erkennen. Denn wenn ich das bloße Ich bey dem Wechſel aller Vorſtellungen beobachten will, ſo habe ich kein

anderes Correlatum meiner Vergleichungen, als wiederum dieſes Ich. Wollte ich nun deshalb dieſes Ich für den beharrlichen Gegenſtand halten, in welchem alle Vorſtellungen wechſeln, ſo würde ich auf eine fehlerhafte Art das ſchon vorausſezzen, was ich wiſſen wollte, und die bloße Identität meines Selbſtbewuſtſeyns zu einer Identität und Beharrlichkeit machen, die mir als einem Gegenſtande zukäme. Will ich alſo mein Ich als einen Gegenſtand beurtheilen, ſo muß ich mich in dem Standpunkte eines Fremden betrachten, hier aber kann ich niemals ausmitteln, ob dieſes Ich, das als die Form des Bewuſtſeyns ein bloßer Gedanke iſt, nicht eben ſowohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.

Da alſo der erſte pſychologiſche Vernunftſchluß ein bloßer Paralogismus iſt; ſo folgt hieraus ſchon von ſelbſt, daß auch die übrigen drey nichts anders ſeyn können. Denn, iſt es unerweislich, daß die Seele in realer objectiver Bedeutung eine Subſtanz ſey, ſo muß es auch unerweislich ſeyn, daß ſie eine einfache, numeriſch-identiſche Subſtanz, und das Correlatum aller äußern Dinge ſey, auf deren Daſeyn wir bloß aus dem Daſeyn unſerer Seele ſchließen können. Indeſſen beleuchtet die Critik des Verfaſſers einen jeden der drey übrigen Schlüſſe noch beſonders, um das Fehlerhafte derſelben deſto ſichtbarer zu machen.

In dem zweiten pſychologiſchen Vernunftſchluſſe, daß die Seele eine einfache Subſtanz ſey, liegt der nervus probandi in dem Saz: daß viele Vorſtellungen nicht unter mehrere denkende Subjecte vertheilt ſeyn können,

ſondern in der abſoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten ſeyn müſſen, wenn ſie einen Gedanken ausmachen ſollen. Dieſen Saz aber kann niemand weder aus der Erfahrung, noch aus Begriffen beweiſen. Nicht aus der Erfahrung, weil dieſe nicht nur niemals Nothwendigkeit lehren kann, ſondern der Begrif der abſoluten Einheit auch weit über ihre Sphäre iſt. Aus Begriffen aber eben ſo wenig. Denn die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorſtellungen beſteht, iſt collectiv, und kann ſich, den bloßen Begriffen nach, eben ſowohl auf die collective Einheit der daran unwirkenden Subſtanzen, als auf die abſolute Einheit des Subjects beziehen, wie z. E. die Bewegung eines Körpers die zuſammengeſezte Bewegung aller ſeiner Theile iſt. Hier iſt kein Widerſpruch der Begriffe. Wenn man daher zu einem Gedanken die abſolute Einheit des Subjects erfordert; ſo geſchiehet dieſes bloß darum, weil ſonſt nicht geſagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorſtellung). Denn wenn gleich das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte; ſo kann doch das ſubjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, welches wir gleichwohl bey allem Denken vorausſezzen. Da nun aber bereits gezeigt worden, daß das Ich nicht ein reales Subject der Inhärenz, ſondern bloß ein logiſches Subject anzeigt; ſo liegt der Fehler in dieſem zweiten pſychologiſchen Vernunftſchluß wiederum darin, daß man die an allem Inhalt leere Vorſtellung Ich, die gar kein beſonderes Object unterſcheidet, zu einem Begriffe von einem denkenden Gegenſtande macht, und ſo die Einfachheit

fachheit jener Vorſtellung für eine Erkentniß von der Einfachheit des denkenden Gegenſtandes ſelbſt hält. Soll daher dieſer Vernunftſchluß richtig ſeyn; ſo bedeutet der Schlußſaz: Ich bin einfach, nichts weiter, als dieſes: die Vorſtellung Ich faßt keine Mannigfaltigkeit in ſich, ſondern iſt abſolute logiſche Einheit. Allein dieſer Saz iſt eine bloße Tavtologie, und lehrt uns alſo nicht das mindeſte von der realen Einfachheit meines Subjects, mithin iſt derſelbe auch nicht von der geringſten Brauchbarkeit. Sollte er brauchbar ſeyn; ſo müſte er vornemlich dazu dienen, unſere Seele von aller Materie zu unterſcheiden, und ſie dadurch von der Hinfälligkeit auszunehmen, der dieſe jederzeit unterworfen iſt. Denn dahin geht die ganze Abſicht dieſes berühmten pſychologiſchen Sazzes. Nun iſt es zwar allerdings richtig, daß, da die Materie eine Erſcheinung des äußern Sinnes iſt, unſer denkendes Subject aber bloß als Gegenſtand des innern Sinnes von uns vorgeſtellt wird, daſſelbe ſo fern es denkt, nicht materiell und körperlich ſeyn kann. Dieſes aber ſagt nur ſo viel: unter äußern Erſcheinungen im Raum können uns niemals denkende Weſen, als ſolche vorkommen, oder: Gedanken, Begierden, Bewuſtſeyn können wir niemals äußerlich anſchauen, denn dieſes gehört alles vor den innern Sinn. Allein hier frägt es ſich: ob nicht vielleicht dasjenige uns unbekannte Etwas, welches den äußern Erſcheinungen zum Grunde liegt, und unſern Sinn ſo afficirt, daß er die Vorſtellungen vom Raum, Materie, Geſtalt ꝛc. bekommt, zugleich das Subject der Gedanken ſeyn könne. Denn obgleich daſſelbe in der

Art, wie es unſere Sinne afficirt, in uns die Anſchauung des Ausgedehnten und mithin Zuſammengeſezten hervorbringt, ſo kann es doch als ein Ding an ſich ſelbſt gar wohl einfach ſeyn, weil die Prädicate, ausgedehnt und zuſammengeſezt, bloß die Sinnlichkeit angehen; mithin könnten der Subſtanz, der in Anſehung unſers äußern Sinnes Ausdehnung zukommt, an ſich ſelbſt Gedanken beiwohnen, die durch ihren eignen innern Sinn mit Bewußtſeyn vorgeſtellt werden könnten. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe Ding, das in einer Beziehung zuſammengeſezt und körperlich heiſt, in einer andern zugleich ein einfaches und denkendes Weſen ſeyn. Wenn man alſo gleich einräumt, daß die Seele eine einfache Subſtanz ſey, ſo iſt ſie dennoch ſelbſt hiedurch von der Materie in Anſehung des Subſtrati, welches dieſer zum Grunde liegt, nicht hinreichend unterſchieden, denn da uns lezteres gänzlich unbekannt iſt; ſo können wir auch nicht wiſſen, ob die Seele von demſelben irgend worin unterſchieden ſey.

In dem dritten pſychologiſchen Vernunftſchluſſe ſezt der Saz: die Seele iſt ſich bewuſt, daß ſie immerfort eben dieſelbe Subſtanz, mithin eine Perſon ſey, ſchon ihre objective Beharrlichkeit voraus, die aber unerweislich iſt. Daher liegt, wie bereits bey der Critik des erſten Schluſſes gezeigt worden, der Fehler des dritten Schluſſes darin, daß man die logiſche Identität des Ich zu einer objectiven Identität macht, die mir als einem Gegenſtande zukäme. Denn, wenn gleich das denkende Subject immerfort wechſelte; ſo könnte die Vorſtellung

Ich

Ich doch bleiben, und immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten, und ſo auch dem folgenden überliefern. Eine elaſtiſche Kugel, die auf eine gleiche ſtößt, theilt dieſer ihre ganze Bewegung mit. Man ſtelle ſich alſo, nach der Analogie, eine Reihe denkender Subſtanzen vor, von denen die erſte ihren Zuſtand, nämlich ihre Vorſtellungen ſammt dem Bewuſtſeyn derſelben der zweiten, die zweite ſowohl ihren eignen Zuſtand, als den Zuſtand der erſten Subſtanz der dritten, und dieſe eben ſo ihren eignen Zuſtand und die Zuſtände aller vorigen einer vierten Subſtanz mittheilete; ſo würde die lezte Subſtanz ſich aller Zuſtände der vorigen Subſtanzen, als ihres eignen Zuſtandes bewuſtſeyn, weil jene zuſammt dem Bewuſtſeyn in ſie übertragen worden, und gleichwohl würde ſie doch nicht eben dieſelbe Perſon in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn.

Was endlich den vierten pſychologiſchen Vernunftſchluß betrift, daß das Daſeyn meiner Seele allein unmittelbar von mir wahrgenommen werden kann, und daher gewiß iſt, auf das Daſeyn äußerer Gegenſtände aber bloß geſchloſſen werden könne, und dieſes daher zweifelhaft ſey, ſo iſt es allerdings richtig, daß wir nur das, was in uns ſelbſt iſt, mithin nur unſere eigene Exiſtenz unmittelbar wahrnehmen können, und daß daher Carteſius mit Recht alle Wahrnehmung in der engſten Bedeutung auf den Saz einſchränkte, Ich (als ein denkendes Weſen) bin.

Wenn alſo etwas nicht in mir, ſondern außer mir exiſtiren ſoll, ſo kann ich auf ſein Daſeyn bloß aus meiner innern Wahrnehmung ſchlieſſen, indem ich dieſe als die Wirkung anſehe, wozu etwas außer mir die nächſte Urſache iſt. Nun aber iſt der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache jederzeit unſicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Urſache entſprungen ſeyn kann. Mithin bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſache jederzeit zweifelhaft, ob dieſes Etwas in mir, oder außer mir ſey. Wären daher die ſogenannten äußern Gegenſtände Dinge an ſich ſelbſt, die ſich wirklich außer uns befänden; ſo wäre ihr Daſeyn allerdings zweifelhaft, und daher der vierte pſychologiſche Vernunftſchluß völlig richtig. Aber eben hierin liegt die Illuſion des leztern. Denn da die Natur unſers äußern Sinnes darin beſteht, daß er uns die Gegenſtände im Raum, und dieſen mit allem, was in ihm iſt, als außer uns vorſtellt; ſo bilden wir uns ein, daß ſowohl der Raum, als die Gegenſtände, die wir uns im Raum vorſtellen, Dinge wären, die in der That auch ohne Beziehung auf unſere Sinnlichkeit, an uns ſelbſt außer uns exiſtirten, und ſehen alſo die äußern Erſcheinungen als Vorſtellungen an, die in uns von Gegenſtänden gewirkt werden, die an ſich ſelbſt außer uns ſind. Allein dieſes iſt, wie in der Aeſthetik gezeigt worden, ein bloßes Blendwerk. Denn der Raum iſt eben ſo wenig, als die Zeit, etwas vor ſich beſtehendes, oder eine Bedingung der Gegenſtände, als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern die bloße Form der Anſchauung, mithin nichts Objectives außer uns, ſondern bloß etwas Subjecti-

des in uns, folglich ſind auch die Körper, die wir im Raum anſchauen, nicht Dinge die an ſich außer uns wären, ſondern bloße Erſcheinungen, oder Vorſtellungen in uns, die eben ſowohl, als die übrigen Gedanken bloß zum denkenden Subjecte gehören, ob ſie gleich das Täuſchende an ſich haben, daß, da ſie Gegenſtände im Raum vorſtellen, ſie ſich gleichſam von der Seele ablöſen und außer ihr zu ſchweben ſcheinen. Auf dieſe Art aber fällt aller Zweifel in Anſehung des Daſeyns der Körper völlig weg. Denn da ſie bloß eine beſondere Art der Vorſtellungen in uns ſind; ſo nehmen wir ihr Daſeyn, ohne daß wir erſt auf daſſelbe ſchließen dörfen, eben ſo unmittelbar wahr, als das Daſeyn unſerer ſelbſt. Mithin erkenne ich eben ſo unmittelbar auf das bloße Zeugniß meines Selbſtbewußtſeyns, daß Körper exiſtiren, als daß meine Seele exiſtirt, jedoch ſo, daß ich beide nur als Erſcheinungen kenne, übrigens aber von dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, gar nichts weiß. Wollte man dagegen ſowohl die Körper, als unſere Seele nicht für Erſcheinungen, ſondern für Dinge an ſich ſelbſt halten; ſo wäre beides das Daſeyn der Seele und das Daſeyn der Körper gleich zweifelhaft, indem wir das unbekannte Etwas, das als das eigentliche Subſtratum unſerer innern Anſchauung zum Grunde liegt, eben ſo wenig wahrnehmen können, als das, was unſere äußere Anſchauung verurſachet, und wir daher ſowohl auf das Daſeyn des einen, als des andern nur als auf die Urſache der gegebenen innern und äußern Wahrnehmungen ſchließen können, ohne jedoch den geringſten Unterſchied

zwiſchen der Seele und der Materie zu wiſſen, ſo fern man beide als Dinge an ſich ohne Beziehung auf unſere Sinnlichkeit betrachtet. Ein Lehrbegrif, der das Daſeyn äußerer Erſcheinungen behauptet, heiſt der empiriſche Realismus; der ſie leugnet, oder bezweifelt, der empiriſche Idealismus. Ein Lehrbegrif, der Raum und Zeit als etwas an ſich gegebnes, nnd daher alle Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt anſieht, die unabhängig von uns und unſerer Sinnlichkeit exiſtiren, heiſt der tranſcendentale Realismus; derjenige aber, der Raum und Zeit als bloße Formen unſerer Anſchauung, und daher alle Erſcheinungen als bloße Vorſtellungen in uns, und nicht als Dinge an ſich ſelbſt anſieht, heiſt der tranſcendentale Idealismus. Ein Lehrbegrif, der ſowohl das Daſeyn der Materie, als denkender Weſen behauptet, heiſt Dualismus, der die Einheit und Perſönlichkeit der Seele behauptet, der Pnevmatismus, und der die Seele bloß für Materie hält, der Materialismus.

Alſo folgt aus dem, was vorher gezeigt worden, daß der tranſcendentale Idealiſt ein empiriſcher Realiſt und Dualiſt, der tranſcendentale Realiſt dagegen ein empiriſcher Idealiſt iſt, und dabey weder ein Dualiſt, noch ein Materialiſt, noch ein Pnevmatiſt ſeyn kann, weil wir die Dinge an ſich ſelbſt gar nicht wahrnehmen, und nicht das mindeſte von ihnen wiſſen können. Mithin iſt der tranſcendentale Idealismus nicht nur an ſich der wahre Lehrbegrif, ſondern man muß denſelben auch nothwendig annehmen, wofern man nicht in den empiriſchen Idealismus verfallen, ja ſich ſogar in ſolche Verwirrung

ſezzen will, daß man weder den Dualismus, noch den Materialismus, noch den Pnevmatismus anzunehmen berechtigt iſt.

Hieraus erhellet demnach, daß die ganze vermeinte Ungewißheit wegen des Daſeyns der Körper auf dem bloßen Blendwerke beruhet, daß man das, was bloß in unſern Gedanken exiſtirt, hypoſtaſirt, und in eben derſelben Qualität, als einen wirklichen Gegenſtand außerhalb unſerer Seele annimmt. Und auf eben dieſem Blendwerke beruhen auch alle die berühmten Schwierigkeiten, die man bei den Fragen von der Möglichkeit der Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper, von dem Anfange dieſer Gemeinſchaft, oder von dem Zuſtande der Seele in und vor unſerer Geburth, und vom Ende derſelben, d. i. von dem Zuſtande der Seele in und nach dem Tode, zu finden meint. Es ſcheint nämlich höchſt befremdend zu ſeyn, wie zwiſchen ſo ungleichartigen Dingen, als unſere Seele und die Materie iſt, eine gegenſeitige Verknüpfung ſtattfinden könne, und wie es möglich ſey, daß unſer denkendes Weſen in der Materie Bewegung, und die Bewegung und Ausdehnung der Materie in unſerm denkenden Weſen Vorſtellungen wirken könne. Allein eben hierin liegt die Täuſchung, daß man die Materie als eine von unſerer Seele ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen anſieht, und ſich einbildet, als ob ſie in der Qualität, wie ſie uns erſcheint, d. i. durch unſern äußern Sinn vorgeſtellt wird, nämlich als ausgedehnt und in Bewegung, auch wirklich außer uns exiſtirte, da ſie doch in der Qualität

wie ſie uns erſcheint, nicht außer uns, ſondern lediglich als ein Gedanke, gleich allen übrigen Gedanken in uns exiſtirt, wiewohl dieſer Gedanke ſie durch unſern äußern Sinn als außer uns befindlich vorſtellt. Mithin iſt die Frage nicht mehr von der Gemeinſchaft der Seele mit andern ungleichartigen Subſtanzen außer ihr, ſondern bloß von der Verknüpfung der Vorſtellungen unſers innern Sinnes mit den Modificationen unſerer äußern Sinnlichkeit, d. i. wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äußere Anſchauung, nämlich die des Raums und einer Erfüllung deſſelben, möglich ſey. Auf dieſe Frage aber kann kein Menſch antworten, ſondern dies iſt eine Lücke unſers Wiſſens, die wir nie ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen können, daß wir die äußern Erſcheinungen einem tranſcendentalen Gegenſtande zuſchreiben, der die Urſache dieſer Art der Vorſtellungen, aber für uns nur ein ganz unbekanntes Etwas überhaupt iſt, von dem wir nicht den mindeſten Begrif haben können. Hievon hängt nun zugleich die Entſcheidung aller Schwierigkeiten ab, die man bey den Fragen über den Zuſtand der Seele vor unſerer Geburth und nach unſerm Tode anzutreffen meint. Die Frage nämlich, ob das denkende Subject ſchon vor aller Gemeinſchaft mit Körpern habe denken können, ſagt alſo eigentlich nur ſo viel: ob vor dem Anfange dieſer Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raum erſcheint, dieſelben tranſcendentalen Gegenſtände, welche uns im gegenwärtigen Zuſtande als Körper erſcheinen, auf eine ganz andere Art von uns haben angeſchauet werden können. Die Frage aber, ob die Seele auch nach

Aufhe-

Aufhebung aller Gemeinſchaft mit der Körperwelt noch fortfahren könne zu denken, ſagt eigentlich nur dieſes: ob, wenn die jezige Art unſerer Sinnlichkeit, wodurch uns tranſcendentale und für jezt ganz unbekannte Gegenſtände als Gegenſtände im Raum, d. i. als materielle Welt erſcheinen, aufhören ſollte, auch überhaupt alle Anſchauung derſelben aufhören würde, oder ob es nicht möglich wäre, daß eben dieſelben unbekannten Gegenſtände fortführen, obzwar freylich nicht mehr in der Qualität der Körper, dennoch in einer andern Qualität von unſerm denkenden Subjecte erkannt zu werden. Nun kann zwar in beiden Fragen niemand die Möglichkeit hievon beweiſen, aber eben ſo wenig kann irgend jemand etwas gültiges wider dieſelbe einwenden. Denn wer er auch ſey, ſo weiß er von der abſoluten und innern Urſache der äußerlichen Erſcheinungen in unſerm jezigen Zuſtande eben ſo wenig, als ich, oder jemand anders; mithin kann er auch mit keinem Grunde ſagen, daß die Bedingung aller äußern Anſchauung, oder auch das denkende Subject ſelbſt, im Tode aufhören werde.

So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie, da ſie aus lauter Paralogismen zuſammengeſezt iſt, als eine alle Kräfte der menſchlichen Vernunft überſteigende Wiſſenſchaft hinweg, und es bleibt uns nichts übrig, als unſere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu ſtudiren, und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann. Indeſſen hat ſie, wenn man ſie vor nichts mehr, als eine critiſche Behandlung unſerer

rer dialectiſchen Schlüße und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft gelten läſt, doch den wichtigen negativen Nuzzen, daß ſie unſer denkendes Selbſt wider die Gefahr des Materialismus völlig ſichert. Denn weit gefehlt, daß die mindeſte Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnehme, dadurch alles Denken und ſelbſt die Exiſtenz aller denkenden Weſen aufgehoben werden würde; ſo iſt vielmehr klar, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, weil dieſe nichts iſt, als die Erfahrung in der Sinnlichkeit unſers Subjects und eine Art Vorſtellung deſſelben. Hiebey bleibt mir zwar freilich das denkende Selbſt an ſich noch völlig unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich iſt, daß ich anders woher, als aus ſpekulativen Gründen Urſache hernehme, eine ſelbſtſtändige und bey allem möglichen Wechſel meines Zuſtandes beharrliche Exiſtenz meiner denkenden Natur zu hoffen, ſo iſt dadurch ſchon viel gewonnen, bey dem freien Geſtändniß meiner eignen Unwiſſenheit, dennoch die dogmatiſchen Angriffe eines jeden ſpeculativen Gegners abtreiben zu können, und ihm zu zeigen: daß er niemals mehr von der Natur meines Subjects wiſſen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzuſprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

---

2. Von

2.

Von den Antinomien der reinen Vernunft.

Die Idee, auf welche die Vernunft durch die Form der categoriſchen Vernunftſchlüſſe geführt wird, geht auf das abſolute Subject aller Gedanken überhaupt, und iſt daher pſychologiſch. Diejenige Idee aber, auf welche ſie durch die Form der hypothetiſchen Vernunftſchlüße geleitet wird, geht auf die abſolute Vollſtändigkeit in der Reihe der Bedingungen gegebener Erſcheinungen, und iſt daher cosmologiſch. Vermittelſt dieſer Idee will demnach die Vernunft eine jede Reihe von Bedingungen, die nur der Verſtand in Anſehung der gegebenen Erſcheinungen denken kann, vollendet wiſſen, und ſucht daher ſo lange hinaufzuſteigen, bis ſie auf diejenige Bedingung kommt, die ſelbſt unbedingt iſt, nach dem Grundſaz: wenn das Bedingte gegeben iſt; ſo iſt auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben. Alſo muß es ſo viele cosmologiſche Ideen geben, als es nach der Tafel der reinen Verſtandesbegriffe, verſchiedene Reihen von Bedingungen der Erſcheinungen giebt. Nun ſind erſtlich Zeit und Raum die urſprünglichen Größen aller Erſcheinungen, und jede gegebene Zeit ſezt die ganze vorige voraus, ſo wie jeder gegebene Raum einen weiter hinzugedachten, der ihn begrenzt; mithin fordert die Vernunft, nach der Categorie der Quantität, abſolute Vollſtändigkeit der Größe der Welt, ſowohl in Anſchauung ihrer verfloſſenen Dauer, als des Raums, den ſie einnimmt. Zweitens iſt die Materie, d. i. das Reale im Raum, ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile ſind, alſo fordert die Vernunft,

nach der Categorie der Qualität **abſolute Vollſtändigkeit in der Theilung der Materie.** Was drittens die Categorien des realen Verhältniſſes betrift; ſo iſt die Idee, auf welche die Categorie der Subſtanz führt, nicht cosmologiſch, ſondern pſychologiſch, weil die Accidenzen, ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren, einander bloß coordinirt, nicht aber ſubordinirt ſind, und mithin keine Reihe von Bedingungen ausmachen. Dagegen liefert der Begrif der Urſache und Wirkung eine Reihe von Bedingungen, und die Vernunft fodert daher bey allem, was geſchieht, **abſolute Vollſtändigkeit in der Reihe der Urſachen.** Viertens führen die Categorien der Modalität nur in ſo fern auf eine Reihe, in ſo fern das Zufällige im Daſeyn jederzeit als bedingt angeſehen werden muß, mithin fodert hier die Vernunft **abſolute Vollſtändigkeit in den Bedingungen des zufälligen Daſeyns,** d. i. die **unbedingte Nothwendigkeit.** Es giebt alſo nicht mehr, als vier cosmologiſche Ideen, nämlich die Vernunft ſucht abſolute Vollſtändigkeit

1) in der Zuſammenſezung des Weltganzen, ſowohl dem Raum, als der vergangenen Zeit nach,
2) in der Theilung der Materie,
3) in der Entſtehung einer Erſcheinung,
4) in der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen.

Hier iſt es nun höchſt merkwürdig, daß die dialectiſchen Schlüße, auf welche die pſychologiſche Idee von dem Subject unſers Denkens führt, einen bloß einſeitigen Schein bewirken; ſo daß ſie ſich gänzlich für den

Pneu-

Pnevmatismus erklären, zur Behauptung des Gegentheils aber ſich nicht einmal der mindeſte Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Dagegen hat es mit den cosmologiſchen Ideen eine ganz andere Bewandniß. Denn von dieſen führt eine jede auf zwey entgegengeſezte Schlüße von gleicher Bündigkeit, ſo daß Saz und Gegenſaz ſich gleich ſtrenge beweiſen laſſen. Hier zeigt ſich alſo das ſonderbare Phänomen, daß unſere Vernunft mit ſich ſelbſt in Widerſtreit geräth, und zwar von ſelber auf eine ganz natürliche und unvermeidliche Art, ohne dieſen Widerſtreit durch vorſäzliche Sophiſtereien zu erkünſteln, indem jeder cosmologiſche Saz, für den ſich die Vernunft irgend erklären mag, von der Art iſt, daß die Leugnung deſſelben eben ſo gültige und nothwendige Gründe vor ſich hat, als ſeine Behauptung. Auf dieſe Art beſteht die ganze rationale Cosmologie aus lauter Antimonien, d. i. aus Säzzen, wo die Theſis und die Antitheſis ſich mit gleicher Strenge beweiſen laſſen. Dieſes zeigt der Verfaſſer nach allen vier cosmologiſchen Ideen folgendermaaßen.

Erſte

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt auch dem Raume nach begrenzt.

Beweis. Denn man ſezze, die Welt habe keinen Anfang, ſo iſt bereits eine Ewigkeit abgelaufen, mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Dieſes aber iſt unmöglich, weil die Unendlichkeit einer Reihe eben darin beſteht, daß ſie durch ſucceſſive Zuſammenſezzung niemals vollendet ſeyn kann. Alſo muß die Welt einen Anfang haben.

Eben ſo nehme man an, die Welt wäre dem Raum nach nicht begrenzt; ſo wäre ſie ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich exiſtirenden Dingen. Nun können Wir die Größe eines unbegrenzten Ganzen auf keine andere Art gedenken, als nur durch die ſucceſſive Zuſammenſezzung der Theile. Mithin müſte die ſucceſſive Zuſammenſezzung der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen werden, d. i. eine unendliche Zeit müſte in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge als abgelaufen angeſehen werden. Dieſes aber iſt unmöglich. Alſo iſt die Welt dem Raume nach begrenzt.

Antinomie.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, und iſt auch den Raume nach unbegrenzt.

Beweis. Denn man ſezze, die Welt habe einen Anfang, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin ſie nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun aber iſt in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem andern irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeyns, vor die des Nichtſeyns an ſich hat (man mag annehmen, daß es von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſteht). Alſo kann die Welt keinen Anfang haben.

Eben ſo nehme man an, die Welt wäre dem Raum nach begrenzt; ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum der nicht begrenzt iſt, mithin würde nicht allein ein Verhältniß der Dinge **im** Raum, ſondern auch **zum** Raum, angetroffen werden. Nun aber iſt der Raum die bloße Form der äußern Anſchauung, aber kein Gegenſtand, der äußerlich angeſchauet werden, und mit dem alſo die Welt im Verhältniße ſtehen könnte, mithin iſt das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derſelben zu **keinem Gegenſtande**. Da nun ein ſolches Verhältniß nichts iſt; ſo iſt auch die Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum nichts. Alſo kann die Welt dem Raum nach gar nicht begrenzt ſeyn.

Zweite
Theſis.

Eine jede zuſammengeſezte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſezt iſt.

Beweis. Denn man nehme an, die zuſammengeſezten Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen; ſo bliebe, wenn alle Zuſammenſezzung in Gedanken aufgehoben würde, weder ein zuſammengeſezter, noch einfacher Theil, mithin gar nichts übrig, folglich wäre keine Subſtanz gegeben. Nun aber beſteht jede Subſtanz, als ein beharrliches Weſen, vor ſich, folglich iſt bey den Subſtanzen die Zuſammenſezzung nur eine zufällige Relation derſelben; mithin kann bey einer zuſammengeſezten Subſtanz allerdings alle Zuſammenſezzung in Gedanken aufgehoben werden; alſo wären, wenn die zuſammengeſezten Subſtanzen nicht aus einfachen Theilen beſtünden, gar keine Subſtanzen gegeben, aus denen ſie zuſammengeſezt wären. Da nun dieſes ſich ſelber widerſpricht, ſo muß jede zuſammengeſezte Subſtanz aus einfachen Theilen beſtehen. Und hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgeſammt einfache Weſen ſind, und daß die Zuſammenſezzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſey.

Antinomie.

Antitheſis.

Keine zuſammengeſezte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in der Welt.

Beweis. Denn man nehme an, eine zuſammengeſezte Subſtanz beſtünde aus einfachen Theilen. Da nun alle Zuſammenſezzung aus Subſtanzen nur im Raum möglich iſt, ſo muß aus eben ſo viel Theilen, als das Zuſammengeſezte beſteht, auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun aber iſt jeder Theil des Raums ſelbſt ein Raum. Alſo müſte jeder Theil der zuſammengeſezten Subſtanz, mithin auch jeder einfache Theil derſelben einen Raum einnehmen. Nun aber faßt alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltige in ſich, folglich iſt es zuſammengeſezt, und zwar aus Subſtanzen (weil Accidenzen ohne Subſtanz nicht außer einander ſeyn können). Alſo würde jeder einfache Theil aus Subſtanzen zuſammengeſezt ſeyn. Da nun dieſes ſich ſelbſt widerſpricht, ſo kann keine zuſammengeſezte Subſtanz aus einfachen Theilen beſtehen.

Ferner läſt ſich das Daſeyn einfacher Subſtanzen in der Welt überhaupt aus keiner Erfahrung, ſie ſey eine äußere oder innere, darthun. Denn wäre dieſes möglich, ſo müſte die Anſchauung derſelben ſchlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander enthalten. Da aber von dem Nichtbewuſtſeyn eines ſolchen Mannigfaltigen kein Schluß auf die Unmöglichkeit deſſelben gilt; ſo kann das Daſeyn einer einfachen Subſtanz in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden. Nun aber iſt die Sinnenwelt der Inbegrif aller möglichen Erfahrungen. Alſo iſt in ihr überall nichts einfaches gegeben, ſondern eine einfache Subſtanz iſt eine bloße Idee, für die ſich kein Gegenſtand der Erfahrung finden läſt, mithin ein Begrif ohne alle objective Realität.

Dritte

Theſis.

Es geſchieht in der Welt nicht alles nach Naturgeſezzen, ſondern es giebt auch eine Cauſalität durch Freiheit.

Beweis. Denn man nehme an, es geſchehe in der Welt alles nach Naturgeſezzen; ſo ſezt alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Dieſer vorige Zuſtand aber iſt etwas Geſchehenes, weil, wenn es jederzeit geweſen wäre, auch ſeine Folge immer geweſen, und nicht erſt entſtanden ſeyn würde, mithin ſezt derſelbe wieder einen noch ältern Zuſtand voraus, u. ſ. w. Alſo gäbe es keine erſte Urſache, mithin keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Dieſes aber widerſpricht dem Geſez der Natur, denn dieſes beſteht eben darin, daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe. Alſo kann nicht alles in der Welt nach Naturgeſezzen geſchehen, folglich muß es eine Cauſalität geben, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Urſache nach nothwendigen Geſezzen beſtimmt ſey, d. i. es muß eine abſolute Spontaneität der Urſachen geben, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſezzen läuft, von ſelbſt anzufangen, mithin Freiheit.

Anti-

Antinomie

Antitheſis.

Es giebt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Naturgeſezzen.

Beweis. Denn man ſezze, es gebe eine Freiheit, d. i. ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben ſchlechthin von ſelbſt anzufangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch ſie nach beſtändigen Geſezzen beſtimmt ſey. Nun aber ſezt jeder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden Zuſtande eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſalität hat, d. i. auf keine Weiſe daraus folgt. Da nun dieſes dem Grundſaz der Cauſalität widerſpricht, auf welchen gleichwohl die Möglichkeit der Erfahrung beruht; ſo kann es keine Freiheit in der Welt geben; ſondern dieſelbe iſt ein leeres Gedankending.

Alſo geſchieht alles in der Welt lediglich nach nothwendigen Naturgeſezzen, die Freiheit oder die Unabhängigkeit von den Geſezzen der Natur iſt zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch zugleich vom Leitfaden aller Regeln, mithin eine völlige Geſezloſigkeit, bey deren Annahme alle Möglichkeit einer durchgängig zuſammenhangenden Erfahrung aufgehoben würde.

Vierte

Theſis.

Es exiſtirt ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, als die oberſte Urſache der Welt und ſelbſt zur Welt gehörig.

Beweis. Denn die Welt enthält eine Reihe von Veränderungen, eine jede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun aber ſezt ein jedes Bedingte, das gegeben iſt, in Anſehung ſeiner Exiſtenz eine vollſtändige Reihe von Bedingungen, bis zum Schlechthin-Unbedingten voraus, und dieſes iſt etwas abſolut nothwendiges. Alſo muß etwas Abſolutnothwendiges exiſtiren, von dem die Reihe aller Weltveränderungen ihren Anfang ableitet. Da nun ferner der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige beſtimmt werden kann, was der Zeit nach vorhergeht; ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit exiſtiren, da dieſe noch nicht war. Mithin gehört die Cauſalität des nothwendigen Weſens, folglich auch dieſes ſelber, zur Zeit, mithin zur Erſcheinung, alſo zur Sinnenwelt, als dem Inbegrif aller Erſcheinungen. Alſo gehört das abſolutnothwendige Weſen zur Welt ſelbſt, (es mag nun daſſelben entweder die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn).

Antinomie.

Antitheſis.

Es exiſtirt gar kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Beweis. Denn man ſezze, die Welt ſelber, oder in der Welt ſey ein nothwendiges Weſen; ſo würde in der Reihe ihrer Veränderungen ein Anfang ſeyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Urſache wäre, welches dem Geſezze der Cauſalität widerſtreitet, oder die Reihe ſelbſt wäre ohne allen Anfang, mithin in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen aber ſchlechthin nothwendig und unbedingt. Dieſes aber widerſpricht ſich ſelbſt, weil das Daſeyn einer Menge nicht nothwendig ſeyn kann, wenn das Daſeyn keines einzigen Theils nothwendig iſt. Alſo kann die Welt ſelber, oder in ihr, kein abſolut nothwendiges Weſen ſeyn.

Nun ſezze man ferner, es gebe eine ſchlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt; ſo würde dieſelbe, indem ſie die ganze Reihe der Weltveränderungen zuerſt anfinge, ſelbſt erſt zu handeln anfangen, mithin gehörete ihre Cauſalität und daher auch ſie ſelbſt in die Zeit, folglich zum Inbegrif aller Erſcheinungen, d. i. zur Welt. Da nun dieſes der Annahme widerſpricht; ſo kann es auch kein abſolut nothwendiges Weſen als Welturſache außer der Welt geben.

 Hier

Hier iſt alſo nun der ſonderbare Widerſtreit, in welchem die Vernunft mit ſich ſelbſt ſteht, ſichtbar; indem eine jede ihrer cosmologiſchen Behauptungen von der Art iſt, daß ihr Gegentheil mit gleicher Strenge bewieſen werden kann. Wir würden uns demnach in allen vier Fällen ſo wenig für die Theſis, als für die Antitheſis erklären können, wenn ſich hier nicht ein gewiſſes Intereſſe einmiſchte, das den einen mehr für jene, und den andern mehr für dieſe einnähme.

Auf der Seite der Theſis zeigt ſich zuerſt ein gewiſſes praktiſches Intereſſe, woran jeder Wohlgeſinnte herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbſt von einfacher unverweslicher Natur, und zugleich in ſeinen willkührlichen Handlungen frey ſey, daß endlich die ganze Welt von einem Urweſen abſtamme, von welchem alles ſeine zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das ſind ſo viel Grundſteine der Moral und Religion, die uns die Antitheſis raubt, oder wenigſtens zu rauben ſcheint. Zweitens äußert ſich auf der Seite der Theſis auch das ſpeculative Intereſſe, daß man hier die ganze Kette der Bedingungen völlig a priori begreifen kann, indem man vom Unbedingten anfängt, und daß alſo hier ein jedes Gebäude von Erkentnißen Vollendung enthält, da hingegen die Antitheſis uns von einer Bedingung nur immer auf eine andere weiſet, und ſo ohne Ende immer weiter zu fragen übrig läſt. Drittens zeigt ſich auf der Seite der Theſis auch der ſo ſehr empfehlende Vorzug der Popularität, indem der gemeine Verſtand, der mehr gewohnt iſt, zu den Folgen

abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzuſteigen, in den Begriffen des abſolut Erſten, über deſſen Möglichkeit er nicht grübelt, keine Schwierigkeit findet, ſondern vielmehr eine Gemächlichkeit und zugleich einen feſten Punct hat, um die Leitſchnur ſeiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen bey der Antitheſis an dem raſtloſen Aufſteigen von einer Bedingung zur andern, jederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann. Hiezu kommt noch das Intereſſe der Eitelkeit, indem der gemeine Verſtand bey der Behauptung der Theſis ſich in einem Zuſtande befindet, in welchem ſich auch der Gelehrteſte über ihm nichts herausnehmen kann, als welcher vom abſolut Unbedingten eben ſo wenig verſteht, als er; dahingegen müſte er bey der Antitheſis, wo es auf bloße Nachforſchung der Natur ankommt, ſeine Unwiſſenheit bekennen und dem Gelehrten ganz und gar nachſtehen.

Auf der Seite der Antitheſis fällt alſo dieſes vierfache Intereſſe gänzlich hinweg, und es iſt daher gar nicht zu beſorgen, daß ſie die Grenzen der Schule jemals überſchreiten und ſich im gemeinen Weſen einige Gunſt bey der großen Menge erwerben werde; dagegen zeigt ſich hier für die Vernunft ein ſehr anlockendes ſpeculatives Intereſſe, welches dasjenige Speculative, das ſich bey der Theſis findet, weit übertrift. Denn hier verfährt der Verſtand in Erklärung der Erſcheinungen immerfort empiriſch, ohne intellectuelle Anfänge zum Grunde zu legen, alſo behält er immer eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, und

bleibt

bleibt jederzeit auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Geſezze er nachſpüren, und vermittelſt deren er ſeine ſichere und faßliche Erkentniß ohne Ende erweitern kann, ohne ins Gebiet von Ideen überzugehen, deren Gegenſtände er nicht kennt, weil ſie als Gedankendinge niemals gegeben werden können. Wenn daher der empiriſche Philoſoph mit ſeiner Antitheſe keine andere Abſicht hat, als bloß den Vorwiz und die Vermeſſenheit der ihre wahre Beſtimmung verkennenden Vernunft niederzuſchlagen, welche mit Einſicht und Wiſſen groß thut, da wo eigentlich Einſicht und Wiſſen aufhören; ſo iſt ſein Grundſaz eine Maxime der Mäßigung in Anſprüchen, der Beſcheidenheit in Behauptungen, und zugleich der größeſt möglichen Erweiterung unſeres Verſtandes durch den eigentlich uns vorgeſezten Lehrer, nämlich die Erfahrung. Denn in dieſem Fall werden uns von ihm die intellectuellen Vorausſezzungen und der Glaube zum Behuf unſerer practiſchen Angelegenheit nicht genommen, ſondern nur dieſes, daß man ſie nicht unter dem Titel nnd Pompe von Wiſſenſchaft und Vernunfteinſicht auftreten zu laſſen berechtiget ſey; weil das eigentliche ſpeculative Wiſſen überall keinen andern Gegenſtand, als den der Erfahrung treffen kann. Wollte dagegen der empiriſche Philoſoph mit ſeiner Antitheſe ſelbſt dogmatiſch werden, und dasjenige dreiſt verneinen, was über der Sphäre ſeiner anſchauenden Erkentniße iſt; ſo würde er ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit fallen, der hier um deſto tadelhafter iſt, weil dadurch dem practiſchen Intereſſe der Vernunft ein unerſezlicher Nachtheil verurſacht wird.

Von

Von dieſer Art ſind die Antitheſen des Epikurs gegen die Theſen des Plato (wiewohl noch die Frage iſt, ob Epikur ſeine Grundſäzze jemals als objective Behauptungen, und nicht vielmehr als bloße Maximen des ſpeculativen Vernunftgebrauchs vorgetragen habe). Ein jeder von beiden ſagte mehr, als er wuſte. Epikur beförderte das Wiſſen, obzwar zum Nachtheil des Practiſchen. Plato dagegen gab durch ſeine Grundſäzze zwar zum Practiſchen vortrefliche Principien an die Hand, aber eben dadurch erlaubte er der Vernunft, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhangen, und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen.

Ueberhaupt ſind alle cosmologiſche Behauptungen, man mag ſich für die Theſis oder Antitheſis erklären, von der Art, daß in beiden Fällem lauter Nonſens herauskommt, indem die Weltidee jederzeit für unſere Verſtandesbegriffe entweder zu groß oder zu klein iſt. Denn man nehme erſtlich an: die Welt habe keinen Anfang, und ſey dem Raum nach unbegrenzt; ſo iſt ſie für unſern Begrif, der bloß im ſucceſſiven Fortgange beſteht, unerreichbar, mithin zu groß. Hat ſie dagegen einen Anfang, und iſt ſie dem Raum nach begrenzt; ſo frägt hier der Verſtand noch mit Recht: was beſtimmt dieſe Grenze? mithin iſt ſie in dieſem Fall jederzeit für unſern Begrif zu klein. Man nehme zweitens an: die Materie beſtehe nicht aus einfachen Theilen, ſondern ſey ins Unendliche getheilt; ſo iſt der Rückgang in der Theilung für unſern Begrif zn groß. Beſteht ſie dagegen aus einfachen Theilen, ſo daß die Theilung bey irgend einem

Theile

Theile aufhöret; ſo iſt der Rückgang in der Theilung jederzeit für unſern Begrif zu klein. Drittens nehme man an: es geſchehe alles nach Naturgeſezzen; ſo iſt der Rückgang in der Reihe der Urſachen für unſern Verſtand wiederum zu groß. Geſchieht dagegen hin und wieder etwas aus Freiheit, ſo frägt der Verſtand hier noch immer von neuem nach einem Warum, und der Rückgang in der Reihe der Urſachen iſt alſo hier jederzeit für unſern Begrif zu klein. Nimmt man viertens ein ſchlechthin nothwendiges Weſen an, ſo ſezt man es in eine von jedem gegebnen Zeitpuncte unendlich entfernte Zeit, weil es ſonſt von einem andern und ältern Daſeyn abhängend ſeyn würde, mithin iſt ſeine Exiſtenz für unſern Begrif unzugänglich und zu groß. Iſt dagegen alles in der Welt zufällig; ſo frägt der Verſtand bey jeder gegebnen Exiſtenz noch immer nach einer andern, von der ſie abhängig iſt, mithin iſt hier jede gegebne Exiſtenz für unſern Begrif zu klein. Da alſo die cosmologiſchen Ideen auf keine Art dem Verſtande anpaſſend gemacht werden können; ſo entſteht hieraus ſchon der gegründete Verdacht, daß ſie insgeſammt, und alſo auch alle wider einander ſtreitende cosmologiſche Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begrif von der Art, wie uns der Gegenſtand dieſer Ideen gegeben wird, zum Grunde haben.

Es frägt ſich alſo: worin dieſes Blendwerk beſtehe, und wie daher der angezeigte ſo ſeltſame Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt aufzulöſen ſey? Das Blendwerk, das hier die Vernunft ſo ſehr täuſcht, beſteht bloß darin,

in, das man die Welt als ein Ding an ſich anſieht, das, der abſoluten Totalität nach, vor ſich ſelbſt auch außer unſerer Vorſtellung gegeben wäre, da ſie doch als Sinnenwelt nichts weiter, als der Inbegrif der Erſcheinungen iſt, die als Gegenſtände der Sinne nur in unſerer Vorſtellung exiſtiren. Denn die obigen acht cosmologiſchen Säzze und Gegenſäzze beruhen alle auf dem Vernunftſchluſſe: Wenn das Bedingte gegeben iſt; ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen deſſelben gegeben. Nun ſind uns Gegenſtände der Sinne als bedingt gegeben. Alſo ꝛc. ꝛc. Allein der Oberſaz dieſes Schluſſes gilt blos alsdenn, wenn ſowohl das Bedingte, als ſeine Bedingung, Dinge an ſich ſelbſt ſind. Denn dieſe denkt der Verſtand bloß durch reine Begriffe, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zu ihrer Kentniß gelangen können, der reine Begrif des Bedingten aber ſchließt ſchon den Begrif der Bedingung in ſich, ſo daß er ohne dieſen unmöglich iſt; und da dieſes von jedem Gliede in der Reihe der Bedingungen gilt, ſo iſt hier durch das Bedingte zugleich die vollſtändige Reihe aller ſeiner Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben. Sind dagegen ſowohl das Bedingte, als ſeine Bedingung, nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern bloße Erſcheinungen, ſo läſt ſich gedachter Oberſaz gar nicht behaupten. Denn da Erſcheinungen nicht durch bloße Begriffe, ſondern als Gegenſtände im Raum und in der Zeit erſt durch Wahrnehmungen gegeben werden, ſo ſind hier durch das Bedingte noch gar nicht die Bedingungen mitgegeben, ſondern ich kann von jenem auf dieſe bloß ſucceſſiv fortgehen, mithin kann ich hier keinesweges auf die abſolute

Totalität in der Reihe der Bedingungen als etwas Gegebnes ſchließen; ſondern da jede Erſcheinung etwas Bedingtes iſt, ſo wird mir hierdurch den Begrif des Bedingten bloß der ſucceſſive Regreſſus zu allen ſeinen Bedingungen als ein logiſches Poſtulat aufgegeben, d. i. die Vernunft gebietet mir, in der Reihe der Bedingungen gegebner Erſcheinungen beſtändig fortzugehen, ohne jemals bey einem Schlechthinunbedingten ſtehen zu bleiben, mithin keine empiriſche Grenze für eine abſolute Grenze gelten zu laſſen. So iſt alſo klar, daß der Oberſaz des gedachten Vernunftſchluſſes bloß von Dingen an ſich ſelbſt, nicht aber von Erſcheinungen gültig iſt. Im Unterſazze aber iſt von der Sinnenwelt, folglich bloß von Erſcheinungen die Rede. Alſo enthält dieſer Vernunftſchluß denjenigen dialectiſchen Betrug, den man ſophisma figurae dictionis nennt. Auf dieſe Art beſtehet das ganze Blendwerk in den obigen acht Beweiſen der vierfachen Antinomie bloß darin, daß man die Idee von der abſoluten Totalität der Bedingungen, die nur von Dingen an ſich ſelbſt gilt, auch auf Erſcheinungen anwendet, die nur in der Vorſtellung, und, wenn ſie eine Reihe ausmachen, nur lediglich im ſucceſſiven Regreſſus unſerer Vorſtellungen, ſonſt aber gar nicht exiſtiren. Wäre daher die Sinnenwelt nicht bloße Erſcheinung, ſondern ein Ding an ſich ſelbſt, ſo wären alle jene acht Beweiſe nicht Blendwerke, ſondern ganz gründlich und bündig, und man müſte alſo ſchlechterdings alle vier Antinomien für richtig erklären, und behaupten, daß ſowohl der Saz als ſein contradictoriſches Gegentheil beide zugleich wahr wären, z. E. daß die Welt endlich

lich wäre, und daß ſie es auch nicht wäre. Da nun dieſes ungereimt iſt; ſo ſind dieſe vier Antinomien ein indirecter Beweis für die Richtigkeit des tranſcendentalen Idealismus, daß nämlich die ganze Sinnenwelt nicht ein Ding an ſich ſelbſt iſt, ſondern daß ſie als Sinnenwelt eine bloße Erſcheinung iſt, die lediglich in unſerer Vorſtellung exiſtirt.

So iſt demnach das Blendwerk in allen Beweiſen der vier Antinomien aufgedeckt, und beide ſtreitende Theile, ſowohl der Thetiker, als Antithetiker mit ihren vermeinten Demonſtrationen auf einmal abgewieſen. Denn beide ſezzen in ihren Beweiſen fälſchlich die abſolute Totalität der Welt, in Anſehung einer jeden Reihe von Bedingungen gleichſam unbeſehen als gegeben voraus, da doch die Welt, als ein Inbegrif von Erſcheinungen, die nur in unſerer Vorſtellung exiſtiren, nichts weiter, als ein ſucceſſiver Regreſſus von einer Bedingung zur andern iſt, der, da jede Erſcheinung immer wieder etwas Bedingtes iſt, niemals als vollendet angeſehen werden kann, mithin ſeiner Natur nach keine abſolute Vollſtändigkeit zuläſt. Indeſſen iſt hiedurch der Streit ſelbſt noch nicht geendiget. Denn es ſcheint doch nichts klärer zu ſeyn, als daß z. B. von zweien, davon der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, und der andere: die Welt hat nicht einen Anfang, doch einer Recht haben müſſe, wenn gleich die Beweiſe, auf die ſie ihre Behauptungen gründen, beide fehlerhaft wären. Es fragt ſich alſo noch, wie dieſe Schwierigkeit aufzulöſen, und wie daher der ganze cosmologiſche Streit der Vernunft mit

ſich ſelbſt, auf eine befriedigende Art zu entſcheiden ſey? Dieſe Entſcheidung giebt der Verfaſſer auf folgende Weiſe.

Den beiden erſten Antinomien liegt ein widerſprechender Begrif zum Grunde, daher iſt in ihnen beides ſowohl die Theſis, als die Antitheſis falſch. Denn man mag in der erſten Antinomie ſagen: die Welt habe der Zeit nach einen Anfang, und ſey dem Raume nach endlich, oder ſie habe der Zeit nach keinen Anfang, und ſey dem Raum nach unendlich; ſo betrachtet man ſie in beiden Fällen als ein gegebnes abſolut unbedingtes Ganzes. Als ein ſolches aber iſt ſie kein Gegenſtand möglicher Erfahrung. Denn jede Erſcheinung, auf die wir durch den ſucceſſiven Regreſſus unſerer Anſchauung kommen können, iſt immerfort bedingt, und wir können vermittelſt deſſelben die Welt eben ſo wenig durch eine vorhergehende leere Zeit und durch einen folgenden leeren Raum begrenzen, als ſie aus einer unendlichen verfloßnen Zeit und aus einem unendlichen Raum zuſammenſezzen. Man mag alſo ſagen: die Welt ſey endlich, oder ſie ſey unendlich; ſo betrachtet man ſie in beiden Fällen als ein Ding, das als ein abſolutes Ganzes, abgeſondert von aller Erfahrung, vor ſich ſelbſt exiſtirt. Nun aber iſt eine Sinnenwelt, die vor ſich ſelbſt exiſtirt, ein widerſprechender Begrif. Alſo iſt es auch eben ſo widerſprechend zu ſagen, die Welt ſey endlich, als, ſie ſey unendlich.

Eben dieſes gilt auch von der zweiten Antinomie. Denn man mag entweder ſagen: die Materie beſtehe aus ein-

einfachen Theilen, oder ſie beſtehe nicht aus einfachen Theilen; ſo heiſt das erſtere ſo viel: die Reihe der Theile, aus denen ſie zuſammengeſezt iſt, iſt endlich, und das zweite: die Reihe der Theile iſt unendlich. Mithin betrachtet man hier wieder in beiden Fällen, die Reihe der Theile, aus denen die Materie beſteht, als ein gegebnes abſolut unbedingtes Ganzes. Dieſes aber iſt kein Gegenſtand möglicher Erfahrung. Denn, ſezt man die Reihe der Theile unendlich, ſo kann ſie durch den ſucceſſiven Regreſſus nie als vollendet gegeben werden; iſt ſie aber endlich, ſo kann dieſes gleichfalls nicht geſchehen, weil jeder lezte Theil, den der Regruſſes giebt, als eine Erſcheinung im Raum wieder bedingt iſt, und noch einen weitern Regreſſus oder Theilung gebietet. Man mag alſo ſagen, die Materie beſtehe aus einfachen Theilen, oder ſie beſtehe nicht aus ihnen; ſo betrachtet man in beiden Fällen die Reihe der Theile, aus denen ſie zuſammengeſezt iſt, mithin die Materie ſelbſt als etwas, das abgeſondert von aller Erfahrung, vor ſich ſelbſt exiſtirt. Allein da die Materie und ihre Theile als Erſcheinungen bloß in unſerer Vorſtellung exiſtiren; ſo iſt eine Materie, deren Theile vor ſich ſelbſt exiſtiren, ein widerſprechender Begrif. Alſo iſt es auch eben ſo widerſprechend zu ſagen, die Materie beſtehe aus einfachen, d. i. aus einer endlichen Anzahl von Theilen, als, ſie beſtehe nicht aus einfachen d. i. aus unendlich vielen Theilen.

So beſteht demnach die Illuſion, welche die Vernunft in den beiden erſten Antinomien täuſcht, darin, daß ſie ſich widerſprechende Dinge (nämlich Erſcheinung als

Sache an ſich ſelbſt) als vereinbar in einem Begriffe vorſtellt, und daher iſt in ihnen ſowohl Saz als Gegenſaz falſch. Es verhält ſich hiemit eben ſo, als mit den beiden Säzzen: ein viereckigter Cirkel iſt rund, und ein viereckigter Cirkel iſt nicht rund. Da hier der Begrif des Subjects ſelbſt widerſprechend iſt; ſo ſind beide contradictoriſch entgegengeſezte Behauptungen falſch. Es iſt falſch, daß ein viereckigter Cirkel rund iſt, weil er eckigt iſt, und es iſt auch falſch, daß er nicht rund iſt, weil er ein Cirkel iſt.

Was dagegen die beiden lezten Antinomien betrift, ſo beſteht die Illuſion, die die Vernunft täuſcht, darin, daß ſie ſich Dinge, die vereinbar ſind, als widerſprechend vorſtellt. Da alſo hier die Entgegenſezzung der Behauptungen, auf einem bloßen Mißverſtande beruhet; ſo können in den beiden lezten Antinomien Theſis und Antitheſis zugleich wahr ſeyn. Der Grund dieſes großen Unterſchiedes in Anſehung der beiden erſten und der beiden lezten Antinomien liegt darin. Die beiden erſten Antinomien ſind mathematiſch; denn ſie beſchäftigen ſich bloß mit der Zuſammenſezzung und Theilung der Erſcheinungen, in Anſehung des Raums und der Zeit. In beiden aber hat man es jederzeit mit gleichartigen Dingen zu thun. Da alſo jeder Theil der Welt, dem Raum und der Zeit nach Erſcheinung iſt, ſo muß auch die ganze zuſammengeſezte Welt Erſcheinung ſeyn; und da jede gegebene Materie Erſcheinung iſt, ſo muß auch jeder Theil derſelben Erſcheinung ſeyn. Alſo ſind es widerſprechende Begriffe, wenn man, wie gezeigt worden, in der erſten Antinomie das Weltganze, und in der zweiten die Theile der Materie.

terie als Dinge an ſich ſelbſt betrachtet. Die beiden lez- ten Antinomien dagegen ſind dynamiſch, denn ſie beſchäf- tigen ſich bloß mit der Cauſalität und der Abhängigkeit des Daſeyns. Leztere aber ſezt gar nicht als nothwendig voraus, daß jede Bedingung mit dem Bedingten gleichar- tig ſeyn müſſe. Alſo kann hier einer gegebenen Reihe ſinnlicher Bedingungen eine ungleichartige Bedingung zum Grunde liegen, die nicht ſinnlich, und alſo nicht ein Theil der Reihe, ſondern als ein Ding an ſich ſelbſt, oder als ein Noumenon, außer der Reihe liegt. Auf dieſe Art geſchieht der Vernunft ein Gnüge, indem ſie das Unbeding- te den Erſcheinungen vorſezt, und zugleich bleiben die Grundſäze des Verſtandes oder die Naturgeſezze unverlezt, indem die Reihe der Erſcheinungen ſelbſt nie abgebrochen, ſondern jederzeit als bedingt betrachtet wird.

Man wende dieſes zuerſt auf die dritte Antinomie an. Hier iſt der Widerſtreit zwiſchen den Naturgeſezzen und der Freiheit ein bloßer Schein, und es kann daher beides wahr ſeyn, nämlich daß alles in der Welt nach nothwendigen Naturgeſezzen geſchehe, und daß es gleich- wohl eine Cauſalität durch Freiheit gebe. Die Noth- wendigkeit nach Naturgeſezzen beruhet auf dem allgemei- nen Grundſaze des Verſtandes: alles, was geſchieht, iſt Wirkung einer Urſache, d. i. alles, was anfängt zu ſeyn, ſezt etwas voraus, worauf es nothwendig folgt. Nun kann dasjenige in der Urſache, wodurch das Ent- ſtehen der Wirkung beſtimmt wird, d. i. die Cauſalität der Urſache, oder ihre Handlung nicht immer geweſen ſeyn, weil ſonſt auch die Wirkung immer geweſen, folglich

nicht entſtanden wäre. Mithin iſt jede Handlung der Urſache wiederum ſelbſt etwas, was geſchieht, oder anfängt zu ſeyn, und ſezt daher wieder eine neue Urſache voraus. Alſo iſt nach dem allgemeinen Geſezze der Natur jede Handlung, durch welche etwas geſchieht, wiederum eine nothwendige Folge einer andern Handlung. Dieſes Naturgeſez iſt ein ſo unwandelbares Verſtandesgeſez, daß es unter keinem Vorwande erlaubt iſt, davon abzugehen. Denn auf demſelben beruhet die durchgängige Verknüpfung in der Zeitfolge der Erſcheinungen, mithin die ganze Möglichkeit der Erfahrung, wie in dem obigen Beweiſe der dritten Analogie der Erfahrung gezeigt worden. Allein eben hieraus erhellet zugleich, daß dieſes Geſez ſich bloß auf Erſcheinungen und ihre Verknüpfung in der Zeitfolge bezieht, und daher eigentlich nur ſo viel bedeutet: jede Erſcheinung, welche entſteht, hat eine Urſache, deren Handlung ſelbſt eine Erſcheinung iſt, welche entſteht, mithin kann keine Handlung, ſo fern ſie Erſcheinung iſt, urſprünglich die erſte ſeyn, und von ſelbſt anfangen, ſondern jede Handlung, die ein Glied in der Reihe der Erſcheinungen iſt, iſt eine eben ſo nothwendige Folge einer vorhergehenden Handlung, als die Wirkung iſt, die aus ihr folgt, und ſteht demnach jederzeit unter der Nothwendigkeit nach Naturgeſezzen. Nun aber ſoll die Freiheit einer Handlung eben darin beſtehen, daß ſie nicht unter der Nothwendigkeit der Naturgeſezze ſteht, mithin verſteht man unter der Freiheit eines Weſens im cosmologiſchen Verſtande, ein Vermögen deſſelben, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen, ſo daß ſeine Handlung nicht nach dem Naturgeſezze, wiederum

unter einer andern Urſache ſteht, welche ſie der Zeit nach beſtimmte. Alſo iſt es ein feſter unwandelbarer Grundſaz des Verſtandes, daß in der Reihe der Erſcheinungen keine Handlung ſtatt findet, die man frey nennen könnte, mithin iſt die Freiheit eine bloße Idee, oder ein reiner Vernunftbegrif, der ſo wenig aus der Erfahrung geſchöpft iſt, daß ſein Gegenſtand vielmehr in keiner Erfahrung als Erſcheinung gegeben werden kann. Allein da die Urſache mit der Wirkung nicht gleichartig ſeyn darf; ſo folgt hieraus noch nicht, daß die Naturnothwendigkeit der Freiheit widerſpreche und ſie ausſchließe, ſondern eben dieſelbe Begebenheit, die einerſeits bloße Naturwirkung iſt, kann vielleicht anderſeits doch Wirkung aus Freiheit ſeyn. Denn da wir jedes handelnde Subject nur ſo kennen, wie es uns erſcheint; nicht aber, wie es an ſich ſelbſt iſt; ſo ſezze man, ein thätiges Subject habe an ſich ſelbſt ein Vermögen, das nicht Erſcheinung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſeyn kann. Auf dieſe Art würde daſſelbe zwar Wirkungen hervorbringen können, die Erſcheinungen wären, aber ſeine Handlung würde als ein Ding an ſich ſelbſt nicht unter die Erſcheinungen gehören, mithin unter keinen Zeitbedingungen ſtehen, und daher weder entſtehen, noch vergehen, folglich auch nicht dem Naturgeſezze: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, unterworfen ſeyn, alſo würde man von ihm ganz richtig ſagen, daß es ſeine Wirkungen von ſelbſt anfange, ohne daß die Handlung ſelber in ihm anfängt, d. i. ſeine Handlungen würden völlig frey ſeyn. Da aber die Wirkungen ſeiner freien Handlungen Erſcheinungen wären; ſo wür-

den dieſe, ſo wie jede andere Erſcheinung in ſo fern zugleich den Naturgeſezzen unterworfen ſeyn, mithin denſelben gemäß andere Erſcheinungen zum Grunde haben, aus denen ſie unausbleiblich folgten, und ſo mit den übrigen Erſcheinungen der Natur in einer nothwendigen Verknüpfung ſtehen. Solchergeſtalt würden die Handlungen eines ſolchen thätigen Weſens, ſo fern ſie Dinge an ſich ſelbſt ſind, völlig frey ſeyn, und gleichwohl würden die Wirkungen, durch welche ſie ſich in der Sinnenwelt offenbareten, als Erſcheinungen unter der Nothwendigkeit der Naturgeſezze ſtehen, und ſich aus denſelben völlig erklären laſſen, und ſo fände dann bey eben denſelben Handlungen Freiheit und Natur, in verſchiedener Beziehung, zugleich und ohne allen Widerſtreit ſtatt. Uebrigens nennt der Verfaſſer das Geſez, nach welchem eine Urſache handelt, ihren Character, und zwar dasjenige Geſez, nach welchem eine Urſache als Erſcheinung handelt, ihren empiriſchen; dasjenige aber, nach welchem ſie als ein Ding an ſich ſelbſt handelt, ihren intelligiblen Character. Alſo kann eben dieſelbe Handlung eines Dinges, die nach ſeinem empiriſchen Character nothwendig iſt, nach ſeinem intelligiblen Character völlig frey ſeyn.

Zur Erläuterung dieſer wichtigen Materie fügt der Verfaſſer noch folgendes hinzu, was eben ganz eigentlich hieher gehöret. Der Menſch gehöret mit zu den Erſcheinungen der Sinnenwelt, folglich auch zu den ſinnlichen Natururſachen, und daher ſtehen ſeine ſinnlichen Handlungen insgeſammt unter der Nothwendigkeit der Naturgeſezze. Allein er hat auch ein Vermögen, das er gar nicht zu den

ſinnlichen Kräften zählen kann, indem die Gründe, die ſeine Handlungen beſtimmen, nicht Erſcheinungen, ſondern reine Begriffe ſind. Dieſes Vermögen heiſt Vernunft, und daß die Vernunft Handlungen ausüben könne, deren Grund ein bloßer Begrif iſt, zeigt der Imperativ, oder das Sollen, welches wir ihr in allem Practiſchen als eine Regel aufgeben. Denn dieſes Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit aus, die ſonſt in der ganzen Natur gar nicht vorkommt, nämlich die Nothwendigkeit, die es unſern Handlungen zuſchreibt, gründet ſich gar nicht auf die Natururſachen in der Sinnenwelt, von denen ſie etwa ein nothwendiger Erfolg wären, ſondern auf bloße Vernunftbegriffe. Die Vernunft folgt hier alſo gar nicht der Ordnung der Dinge, wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern ſie macht ſich ſelbſt ein eignes Geſez zu handeln, eine eigene Ordnung nach Ideen, in welche ſie die ſinnlichen Bedingungen hineinpaſt. Daher erklärt ſie mit ihrem Sollen ſehr oft ſelbſt ſolche Handlungen, die vielleicht nie geſchehen werden, ja ſelbſt ſolche, die wirklich ſchon unterlaſſen worden, dennoch für nothwendig. Da nun die Nothwendigkeit jederzeit die Möglichkeit in ſich ſchlieſt; ſo ſezt das practiſche Sollen offenbar voraus, daß die Vernunft im Stande ſey, Handlungen zu verrichten, die ihre Wirkungen in der Sinnenwelt äußern, und die gleichwohl keine Erſcheinung, ſondern einen bloßen Vernunftbegrif zur Urſache haben. Nun ſezze man, daß die Vernunft wirklich ein ſolches Vermögen ſey, ſo iſt ſie, als ein ſolches, gar nicht Erſcheinung, ſondern ein Ding an ſich ſelbſt, folglich iſt ihre Handlung gar nicht den Zeit

bedingungen, mithin auch nicht den Naturgeſezzen unterworfen, indem Gründe der Vernunft die Handlungen ganz allgemein aus Principien, ohne Einfluß der Umſtände der Zeit, oder des Orts beſtimmen, alſo wird ſie durch ihre Handlungen eine Reihe von Wirkungen in der Sinnenwelt von ſelbſt anfangen können, ohne daß ihre Handlung ſelbſt anfienge, und durch irgend eine andere Urſache, als durch ſich ſelbſt, nämlich durch ihre eigne Begriffe beſtimmt würde, d. i. der Menſch kann als ein vernünftiges Weſen im eigentlichen Verſtande frey handeln. Da indeſſen der Menſch zugleich ein ſinnliches Weſen iſt, und ſeine freye Handlungen ſich in Wirkungen äußern, welche Erſcheinungen ſind; ſo ſind dieſe gleichwohl den Naturgeſezzen gänzlich unterworfen, und ſezzen alſo ſinnliche Urſachen voraus, durch welche ſie beſtimmt werden, und aus denen ſie ſich völlig müſſen erklären laſſen, ſo daß, wenn wir alle ſinnliche Antriebe des Menſchen bis auf den Grund erforſchen könnten, es keine menſchliche Handlung geben würde, die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen, und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. Auf dieſe Art kann alſo der Menſch, ſo fern er als ein vernünftiges Weſen ein Ding an ſich ſelbſt iſt, eine Reihe Erſcheinungen von ſelbſt anfangen, mithin frey handeln, ohne daß gleichwohl die Naturgeſezze dadurch leiden, indem eben dieſe freyen Handlungen, ſo fern ſie ſich in der Erſcheinung zu erkennen geben, ganz der Ordnung der Natur gemäß geſchehen, und mit den übrigen Erſcheinungen der Sinnenwelt in einer nothwendigen Verknüpfung ſtehen,

d. i.

d. i. der Menſch kann nach ſeinem intelligiblen Character frey handeln, obgleich alle ſeine Handlungen nach ſeinem empiriſchen Character völlig beſtimmt ſind.

Man kann ſich dieſes durch folgendes Beiſpiel erläutern. Wenn jemand eine ſchändliche Handlung verübet hat; ſo ſuchen wir die Urſache derſelben gewöhnlich in ſeinem empiriſchen Character auf, und gehen denſelben bis zu ſeinen Quellen durch. Man ſucht dieſe in der ſchlechten Erziehung, in übler Geſellſchaft, in der Bösartigkeit ſeines Naturells, im Leichtſinn und Unbeſonnenheit, und in den veranlaſſenden Gelegenheitsurſachen, und verfährt in allem dieſem völlig ſo, wie man überhaupt bey Aufſuchung der beſtimmenden Urſachen zu einer jeden Naturwirkung verfährt. Allein, ob man nun gleich die Handlung des Menſchen durch dieſe ſinnliche Urſachen völlig beſtimmt zu haben glaubt; ſo tadelt man ihn doch, und zwar nicht wegen der ſchlechten Beſchaffenheit ſeines empiriſchen Characters, ſondern dieſe ſezt man beym Tadel ſelbſt ganz bey Seite; man mißt die Handlung bloß ſeinem intelligiblen Character bey, und ſieht ſeine Vernunft als eine vollſtändige Urſache an, die ohngeachtet aller ſinnlichen beſtimmenden Urſachen, die Handlung dennoch hätte unterlaſſen können und ſollen. Man ſezt alſo bey dieſem Tadel offenbar voraus, daß die Vernunft ſelbſt durch die Sinnlichkeit gar nicht afficirt werde, und ſich nicht im mindeſten verändere, daß in ihr kein Zuſtand vorhergehe, der den folgenden beſtimme, und daß ſie alſo gar nicht in die Reihe der ſinnlichen Bedingungen gehöre, welche die Erſcheinungen nach Naturge-

ſezzen nothwendig machen, ſondern daß ſie vielmehr im Stande ſey, von ſelbſt die Erſcheinungen zu beſtimmen, und als eine unbedingte Urſache eine Reihe derſelben anzufangen, ohne von den Erſcheinungen beſtimmt zu werden. Daher kann man nicht fragen: warum hat die Vernunft ſich nicht anders beſtimmt? ſondern nur: warum hat ſie durch ihre Handlung die Erſcheinungen nicht anders beſtimmt? Allein auf dieſe Frage iſt ſo wenig eine Antwort möglich, als wenn man fragen wollte: warum die Gegenſtände unſerer äußern Anſchauung gerade nur eine Anſchauung im Raume und nicht eine andere geben. Man kann nur überhaupt ſagen, daß ein anderer intelligibler Character auch einen andern empiriſchen gegeben haben würde. Die Art und Weiſe aber, wie die Vernunft die Urſache von Erſcheinungen ſeyn, und ſie beſtimmen könne, bleibt uns gänzlich unbekannt. Allein hiervon war auch bey der Aufloͤſung der dritten Antinomie gar nicht die Rede, ſondern hier kam es bloß darauf an, zu zeigen, daß in einer und derſelben Handlung, Freiheit und Naturnothwendigkeit zuſammen ſtatt finden könne. Und dieſes kann, wie gezeigt worden, allerdings ſtatt finden, indem man ohne Widerſpruch annehmen kann, daß eben dieſelbe Handlung, die ſich einerſeits in der Sinnenwelt als Erſcheinung, oder Phänomenon äußere, anderſeits eine Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt, folglich ein Noumenon ſeyn kann. Alsdenn hängt ſie in der erſten Beziehung wie jede andere Erſcheinung, ſchlechterdings von Naturgeſezzen ab, in der leztern aber würde ſie von denſelben ganz unabhängig, mithin frey ſeyn.

Und

Und ſo ſind alſo alle Einwürfe, die man irgend wider die Freiheit machen mag, ganz nichtig.

Auf eine ähnliche Art, wie die dritte Antinomie, läſt ſich auch endlich die vierte heben. Hier iſt der Widerſtreit ebenfals bloß ſcheinbar. Denn da dasjenige Weſen, das die Bedingung vom Daſeyn eines andern iſt, nicht eben mit dieſem gleichartig ſeyn darf; ſo können hier beide Säzze wahr ſeyn, nämlich daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig ſind, mithin immer nur eine ſinnlich bedingte Exiſtenz haben, und daß gleichwohl von der ganzen Reihe auch eine nicht ſinnliche Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Weſen ſtatt finde. Denn man darf nur annehmen, daß das Weſen, welches die oberſte Bedingung vom Daſeyn der ganzen Sinnenwelt iſt, gar nicht Erſcheinung oder ein Gegenſtand der Sinnlichkeit, ſondern ein bloßes Noumenon, oder ein Ding an ſich ſelbſt ſey; ſo gehört es gar nicht zur Reihe der Sinnenwelt, auch nicht einmal als das oberſte Glied derſelben, ſondern müſte ganz außer der Reihe der Sinnenwelt, als ens extramundanum gedacht werden, mithin wäre es auch nicht dem Geſezze der Zufälligkeit und Abhängigkeit der Erſcheinungen, nach welchem dieſer ihr Daſeyn jederzeit bedingt iſt, unterworfen, ſondern ſein Daſeyn wäre ſchlechthin unbedingt, mithin abſolut nothwendig, und gleichwohl bliebe das Naturgeſez feſt, daß jedes Glied in der Reihe der Sinnenwelt ſeinem Daſeyn nach, empiriſch bedingt, und zufällig ſey. Auf dieſe Art ſind alſo alle Einwürfe die man irgend wider das Daſeyn eines nothwendigen Weſens vorbrin-

gen mag, an ſich nichtig. Zugleich aber erhellet hieraus, wie die Art, den Erſcheinungen ein unbedingtes Daſeyn zum Grunde zu legen, ſich ganz von der Cauſalität der Freiheit im vorigen Artikel unterſcheidet. Denn bey der Freiheit eines Weſens wird zwar ſeine Cauſalität oder Handlung als ein Ding an ſich ſelbſt, oder als ein Noumenon gedacht; das freie Weſen ſelbſt aber gehört als Urſache dennoch in die Reihe der ſinnlichen Bedingungen, das nothwendige Weſen hingegen gar nicht.

Vom Ideal der reinen Vernunft.

Die Form der categoriſchen Vernunftſchlüſſe führt auf die pſycholgiſche Idee des denkenden Subjects, die Form der hypothetiſchen auf die cosmologiſche Idee von der abſoluten Vollſtändigkeit in der Reihe der Bedingungen gegebener Erſcheinungen. Die Idee, auf welche die Form der disjunctiven Vernunftſchlüſſe führt, iſt endlich theologiſch, denn ſie geht auf ein Weſen, das die abſolute und oberſte Bedingung der Möglichkeit von allem überhaupt enthält, und daher der Inbegrif aller Realität iſt.

Ein jeder Begrif iſt in Anſehung deſſen, was in ihm nicht enthalten iſt, unbeſtimmt, und ſteht nach dem Sazze des Widerſpruchs, unter dem logiſchen Grundſazze der Beſtimmbarkeit, daß ihm von jeden zwey einander contradictoriſch entgegengeſezten Prädicaten nur eins zukommen könne. Sehen wir aber zugleich auf den Inhalt des Begrifs, d. i. auf den Gegenſtand, auf welchen er ſich beziehen ſoll; ſo ſteht die Möglichkeit eines jeden Dinges

unter dem Grundſaze der durchgängigen Beſtimmung: daß ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, nothwendig eins zukommen muß. Nach dieſem Grundſazze, welcher, da er die Verbindung aller Prädicate, die den vollſtändigen Begrif von einem Dinge machen ſollen, betrift, ein ſynthetiſcher Grundſaz der Vernunft iſt, beruhet alſo die Möglichkeit eines jeden Dinges auf dem Verhältniſſe, welche ſie zur geſammten Möglichkeit, als dem Inbegrif aller Prädicate überhaupt hat. Dieſes heiſt ſo viel: wir können die Möglichkeit keines einzigen Dinges anders vollſtändig erkennen, als wenn wir den Stoff dazu aus dem Inbegriffe alles Möglichen hernehmen, oder: bloß der Inbegriff der geſammten Möglichkeit iſt es, der die Materie zur beſondern Möglichkeit eines jeden Dinges enthält, und wenn wir daher ein Ding vollſtändig erkennen wollen, ſo müſſen wir alles Mögliche erkennen, und es dadurch beſtimmen. Auf dieſe Weiſe ſezt alſo die Vernunft die Idee vom Begriffe alles Möglichen als eine nothwendige Bedingung voraus, die der durchgängigen Beſtimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt. Nun ſind alle Prädicate, die den Inbegriff alles Möglichen ausmachen können, von der Art, daß durch ſie entweder ein Seyn, oder Nichtſeyn vorgeſtellet wird. Das Seyn aber iſt ein Etwas, oder Realität, das Nichtſeyn dagegen eine Negation, oder ein Mangel der Realität, mithin wenn daſſelbe allein gedacht wird, die völlige Aufhebung eines jeden Etwas, oder aller Dinge. Alſo ſtößt die Idee vom Inbegriffe alles

Möglichen alle Negationen aus, und iſt daher nichts anders, als die Idee von einem All der Realität, oder von einem Unbeſchränkten, von welchem alle Negationen bloß Schranken ſind. Nun iſt ferner der Begrif eines Dinges, das alle Realität beſizt, eben hiedurch durchgängig beſtimmt, weil von allen möglichen entgegengeſezten Prädicaten eins, nämlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört, jederzeit in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Alſo iſt die Idee vom All der Realität die Idee von einem einzelnen Weſen. Eine ſolche Idee aber, deren Gegenſtand ein einzelnes, durch die Idee allein beſtimmbares oder gar beſtimmtes Ding iſt, nennt der Verfaſſer ein Ideal. Daher iſt die Idee des allerrealſten Weſens das Ideal der reinen Vernunft, oder die höchſte Idee, deren ſie fähig iſt. Auf dieſe Weiſe bildet ſich die Vernunft den Begrif von einem Weſen, das alle Realität beſizt, und daher der urſprüngliche Grund von allem Möglichen iſt, welches wir daher das Urweſen, das höchſte Weſen, das Weſen aller Weſen, kurz: Gott nennen.

Allein eben hieraus erhellet, daß die Vernunft ſich in der Bildung dieſes Ideals auf eine vielfache Art ſelbſt illudirt. Denn der Inbegriff alles Möglichen, oder das All der Realität iſt ein Begrif, den ſie bloß zur durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt nöthig hat, um den Verſtandeserkentniſſen Vollſtändigkeit zu verſchaffen. Da aber die durchgängige Beſtimmung eines Dinges ein Begrif iſt, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können, ſo bezeichnet der Begrif

vom

vom All der Realität keinen beſondern Gegenſtand, ſondern er iſt eine bloße Idee, mithin ohne objective Realität. Gleichwohl realiſiren wir nicht nur dieſe Idee, ſondern wir hypoſtaſiren und perſonificiren ſie ſogar, d. i. wir machen den Inbegrif alles Möglichen oder das All der Realität nicht nur zu einem wirklichen Object, ſondern auch zu einer Subſtanz, und endlich zu einem einfachen numeriſch-identiſchen Weſen. Mithin kann man ſchon zum voraus ſchließen, daß alle metaphyſiſche Beweiſe, welche die bloß ſpeculative Vernunft für die Möglichkeit und Exiſtenz dieſes realſten Weſens aufbringen kann, nothwendig mangelhaft ſeyn, und auf einem bloßen dialectiſchen Schein beruhen müßen. Nun ſind hievon aus ſpeculativer Vernunft nur drey Beweisarten möglich. Entweder man abſtrahirt ganz von aller Erfahrung, und ſchließt aus dem bloßen Begrif des realſten Weſens auf ſein Daſeyn, oder man legt nur überhaupt irgend etwas Exiſtirendes in der Sinnenwelt zum Grunde, und ſchließt daraus auf eine nothwendige Urſache außer der Welt, oder man ſchließt aus der beſondern Beſchaffenheit unſerer Sinnenwelt auf das Daſeyn einer höchſten Intelligenz. Der erſte Beweis iſt der ontologiſche, der zweite der cosmologiſche, der dritte der phyſicotheologiſche. Auf allen dieſen drey Wegen aber ſpannt die Vernunft vergeblich ihre Flügel aus, um durch die bloße Macht der Speculation über die Sinnenwelt hinaus zu kommen.

Der ontologiſche Beweis ſchließt aus dem bloßen Begriffe des allerrealſten Weſens nicht nur auf ſeine Möglichkeit, ſondern auch auf ſein nothwendiges Daſeyn.

Auf die Möglichkeit des allerrealſten Weſens ſchlieſt dieſer Beweis daher, weil der Begrif deſſelben nichts Widerſprechendes enthält, indem der Inbegrif der Realität alle Negationen, mithin auch allen Widerſpruch ausſchlieſt. Auf das nothwendige Daſeyn dieſes allerrealſten Weſens aber ſchlieſt derſelbe daraus, weil in dem Begriffe aller möglichen Realität das Daſeyn ſchon mit enthalten ſey. Der ontologiſche Beweis hält daher ſowohl die Möglichkeit, als das Daſeyn des allerrealſten Weſens für etwas, was ſchon im Begriffe deſſelben enthalten iſt, und ſieht mithin beide Sätze: das allerrealſte Weſen iſt möglich, und es exiſtirt, als bloße analytiſche Sätze an, deren Leugnung ein offenbarer Widerſpruch wäre. Allein beide Schlüße ſind Grundlos. Denn es iſt ſchon oben bey den Poſtulaten des empiriſchen Denkens gezeigt worden, daß die Prädicate der Möglichkeit, des Daſeyns und der Nothwendigkeit eines Dinges niemals ſchon im Begriffe deſſelben liegen, und daß daher die Sätze: ein Ding iſt möglich, es exiſtirt, es iſt nothwendig da, nicht analytiſche, ſondern ſynthetiſche Sätze ſind. Wenn der Begrif eines Dinges nichts Widerſprechendes enthält; ſo hat zwar der Begrif logiſche Möglichkeit, aber daraus folgt noch nicht die reale Möglichkeit des Dinges ſelbſt, ſondern der Begrif kann dennoch ein leerer Begrif ohne Gegenſtand, und daher das Ding, das man unter dem Begriffe denkt, ein bloßes Gedankending oder ens rationis ſeyn. So rein alſo auch der Begrif des allerrealſten Weſens von allem Widerſpruche iſt; ſo läſt derſelbe gleichwohl die Frage, ob er auch objective Realität habe, oder ob ein ſol-

ches Weſen auch in der That möglich ſey, völlig unentſchieden. Eben ſo wenig kann man aus dem bloßen Begriffe eines Dinges auf ſein Daſeyn ſchließen. Denn wenn gleich der Begrif deſſelben ſchon ganz vollſtändig iſt; ſo bleibt doch noch die Frage übrig, ob das Ding möglich, oder wirklich da iſt, und der Saz: ein Ding exiſtirt, kann daher niemals ein analytiſcher Saz ſeyn, wofern man nicht das Prädicat des Daſeyns ſchon im Subjecte vorausſezzen, und alſo die elende Tavtologie hervorbringen wollte: ein exiſtirendes Ding exiſtirt. Nun ſcheint zwar eben der Begrif des allerrealſten Weſens hierin ganz allein eine Ausnahme zu machen, weil in dem Begriffe aller Realität auch das Daſeyn ſchon mit begriffen, und mithin der Saz: das realſte Weſen exiſtirt nicht, ein offenbarer Widerſpruch ſey. Allein es iſt bloß Täuſchung, wenn man das Daſeyn zu den Realitäten eines Dinges zählt. Denn, wäre das Daſeyn eine beſondere Realität, die zu dem Dinge, das ich im Begriffe denke, noch hinzu kommen muß, wenn ich es als exiſtirend denken will; ſo dächte ich jezt nicht mehr daſſelbe Ding, ſondern ein ganz anderes, das eine Realität mehr hätte, mithin widerſpräche ich mir ſelbſt, wenn ich ſagte: das Ding, das ich mir in meinem Begrif denke, exiſtirt. Durch das Daſeyn kommt alſo zum Gegenſtande des Begrifs keine neue Realität hinzu, ſondern durch daſſelbe kommt vielmehr der Gegenſtand ſelbſt zum Begriffe hinzu, nämlich wenn ich ſage, ein Ding exiſtirt; ſo heiſt dieſes ſo viel: ich habe davon nicht bloß einen Begrif, ſondern es iſt mit allen den realen Prädicaten, die ich im Begriffe deſſelben denke, auch als ein Gegenſtand möglicher Erfahrung ge-

geben, mithin wird der Begrif von einem Dinge durch die Exiſtenz deſſelben gar nicht vermehrt, ſondern bloß die Art und Weiſe, wie das Ding ſich zu unſerm Erkentnißvermögen verhält, wird dadurch vermehrt, indem ein exiſtirendes Ding auch a poſteriori durch Wahrnehmung erkannt werden kann. So iſt demnach alle Mühe vergeblich, aus dem bloßen Begriffe des realſten Weſens auf ſeine Möglichkeit, oder ſein nothwendiges Daſeyn zu ſchließen.

Der cosmologiſche Beweis geht, um etwas Haltbares zu haben, von der Exiſtenz anderer Dinge, wenigſtens unſerer ſelbſt aus, und ſchlieſt daraus, weil etwas exiſtirt, daß etwas abſolut nothwendig exiſtiren müße. Denn das Zufällige exiſtirt nur unter der Bedingung eines andern, als ſeiner Urſache, und von dieſer gilt der Schluß fernerhin bis zu einer Urſache, die nicht zufällig, und daher ohne Bedingung nothwendiger Weiſe da iſt. Nun ſchlieſt man weiter, daß das, was abſolut nothwendig exiſtirt, durch ſich ſelbſt, d. i. durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt, folglich ein Weſen ſeyn müße, das alle Realität beſizt. Alſo exiſtirt das realſte Weſen abſolut nothwendiger Weiſe. Allein dieſen Beweis erklärt der Verfaſſer für eine Kette von lauter Trugſchlüßen. Denn was den erſten Schluß anbetrift; ſo iſt ſchon in der vierten Antinomie der Cosmologie gezeigt worden, daß die Vernunft nicht im Stande iſt, aus dem Geſezze der Cauſalität auf ein abſolut nothwendiges Weſen zu ſchließen, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſtreit zu gerathen. Allein, alles übrige, was ſich wider dieſen Beweis einwenden läſt, bey Seite geſezt; ſo kommt

am Ende die ganze Gültigkeit deſſelben doch wieder lediglich auf die Gültigkeit des vorigen ontologiſchen Beweiſes an. Denn der nexus probandi liegt in der Annahme des Sazzes: ein jedes abſolut nothwendiges Weſen iſt ein realſtes Weſen. Da nun alle bejahende Urtheile ſich wenigſtens per accidens umkehren laſſen; ſo muß, wenn jener Saz richtig iſt, auch dieſer richtig ſeyn: einige realſte Weſen ſind abſolut nothwendige Weſen. Nun aber iſt ein realſtes Weſen von dem andern in keinem Stücke unterſchieden, und was alſo von einigen gilt, das gilt auch von allen. Alſo folgt hieraus der Saz: ein jedes realſtes Weſen iſt ein nothwendiges Weſen, d. i. es exiſtirt abſolut nothwendig. Da nun dieſer Saz bloß aus ſeinen Begriffen a priori beſtimmt iſt; ſo muß der bloße Begrif des realſten Weſens auch ſein abſolutes Daſeyn mit ſich führen. Dieß war aber eben das, was der ontologiſche Beweis behauptete. Alſo ſezt die Gültigkeit des cosmologiſchen Beweiſes ſchon die Gültigkeit des ontologiſchen voraus.

Eben dieſes gilt auch von dem phyſico-theologiſchen Beweiſe, den die Vernunft von der Mannigfaltigkeit, Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt hernimmt. Dieſer Beweis verdient jederzeit mit der größten Achtung genannt zu werden, nur muß der Hohnſprechende Vernünftler denſelben nicht für apodictiſch ausgeben. Denn ohne daran zu denken, daß derſelbe höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen

Idee alles unterworfen iſt, darthun könnte; ſo geht hier der Schluß von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begrif dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann alſo kein anderer ſeyn, als der Begrif eines allerrealſten Weſens, das alle Macht, Weisheit ꝛc. kurz alle Vollkommenheit beſizt. Da ſich nun wohl niemand rühmen wird, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur Allweisheit, der Welteinheit zur abſoluten Einheit des Urhebers ꝛc. einzuſehen; ſo kann die Phyſicotheologie keinen beſtimmten Begrif von der oberſten Welturſache geben, daher muß ſie auf einmal dieſes durch empiriſche Gründe geführte Argument wieder verlaſſen, zu der gleich Anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben, und von dieſer zum coſmologiſchen Beweiſe übergehen, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, am Ende doch zum leztern ſeine Zuflucht nehmen. Daher haben auch die Phyſicotheologen gar nicht Urſache, gegen die ontologiſche Beweisart ſo ſpröde zu thun, und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner, als auf ein Spinnengewebe finſtrer Grübler herabzuſehen.

Aus allem dieſem ſchließt alſo der Verfaſſer, daß, wenn irgend ein Beweis von der Exiſtenz des entis realiſſimi aus reiner ſpeculativer Vernunft möglich wäre, dieſes der einzige ontologiſche ſeyn müßte. Da aber dieſer ebenfalls nur dialectiſch iſt; ſo geziemt es ſich für den Metaphyſiker, die ſtolze dogmatiſche Sprache des Wiſſens

bloß

bloß auf den Ton der Mäßigung und Beſcheidenheit eines zu unſerer Beruhigung hinreichenden Glaubens herabzuſtimmen.

Die rationale Theologie iſt alſo an ſich ein bloßes Problem, indem die Vernunft der theologiſchen Idee, als einem Begriffe, der alle mögliche Erfahrung überſteiget, keine objective Realität verſchaffen, mithin durch bloße Speculation, d. i. aus bloß theoretiſchen Erkentniſſen weder das Daſeyn eines höchſten Weſens beweiſen, noch uns irgend etwas Beſtimmtes von demſelben lehren kann. Indeſſen hat ſie doch einen ſehr wichtigen negativen Nuzzen. Denn da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt iſt, indem ſie immer Abhängigkeit der Dinge von andern vorausſezt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterſchiednen Urſache geſucht werden muß, die Cauſalität derſelben aber wiederum, wenn ſie bloß Natur wäre, niemals das Daſeyn des Zufälligen als ſeine Folge begreiflich machen könnte; ſo macht ſich die Vernunft vermittelſt der theologiſchen Idee vom Fatalism los, d. i. von einer blinden Naturnothwendigkeit, ſowohl in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Princip, als auch in der Cauſalität dieſes Princips ſelbſt, und führt auf den Begrif einer Urſache durch Freiheit, mithin einer oberſten Intelligenz. Wenn daher die Vorausſezzung eines höchſten Weſens als oberſter Intelligenz erſt einmal aus andern, als theoretiſchen Gründen, ihre unwiderſprechliche Gültigkeit hat; ſo hat die ſpeculative Theologie den wichtigen Nuzzen, die Er-

kentniß dieſes Weſens zu berichtigen, den Begrif deſſelben genau zu beſtimmen, ihn von allem, was der höchſten Realität zuwider iſt, und von aller Beimiſchung empiriſcher Einſchränkungen zu reinigen, und zugleich alle entgegengeſezte Behauptungen, ſie mögen atheiſtiſch, oder deiſtiſch, oder anthropomorphiſtiſch ſeyn, aus dem Wege zu räumen, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft, das Daſeyn eines ſolchen Weſens zu behaupten, vor Augen gelegt wird, auch nothwendig zureichen, die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen. Das höchſte Weſen bleibt alſo vor den ſpeculativen Gebrauch unſerer Vernunft, zwar ein bloßes, aber doch Fehlerfreies Ideal, ein Begrif, welcher die ganze menſchliche Erkentniß ſchlieſt und krönet, deſſen objective Realität zwar durch bloße Speculation nicht bewieſen, aber auch niemals widerlegt werden kann, und wenn es daher eine Moraltheologie geben ſollte, d. i. eine ſolche, die aus moraliſchen Gründen das Daſeyn eines höchſten Weſens nothwendig vorausſezt; ſo beweiſet alsdenn die ſpeculative Theologie, die an ſich nur problematiſch war, ihre Unentbehrlichkeit durch genaue Beſtimmung ihres Begrifs und unaufhörliche Cenſur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuſchten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einſtimmigen Vernunft.

So dienen alſo alle Ideen der reinen Vernunft überhaupt zwar nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, aber doch dazu, die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben, und dadurch den moraliſchen Ideen

außer dem Felde der Speculation Raum zu verſchaffen. Sie ſind alſo niemals von **conſtitutivem** Gebrauch, ſo, als ob durch ſie Begriffe gewiſſer Gegenſtände gegeben würden, und man alſo vermittelſt ihrer ſeine Erkentniſſe weit über alle mögliche Erfahrung erweitern könnte; denn, wenn man ſie ſo verſteht, ſo ſind es bloß dialectiſche oder vernünftelnde Begriffe, ſondern ſie haben bloß einen **regulativen** Gebrauch, d. h. ſie dienen bloß dazu, unſere Verſtandeserkentniſſe **ſyſtematiſch** zu machen, d. i. den Zuſammenhang derſelben aus einem Princip herzuleiten, und hiedurch unſern Verſtandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollſtändigkeit und ſynthetiſchen Einheit zu bringen, mithin ſind die Vernunftideen nicht eigentlich Begriffe von Objecten, ſondern bloß von der durchgängigen Einheit aller Begriffe, ſo fern dieſe dem Verſtande zur Regel dienet. Dieſe ſyſtematiſche Einheit der mannigfaltigen Verſtandeserkentniß, iſt alſo nicht objectiv nothwendig, ſo daß man ſagen könnte: alle mögliche Verſtandeserkentniſſe haben nothwendig ſyſtematiſche Einheit, und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien, woraus ſie, ungeachtet ihrer Verſchiedenheit, abgeleitet werden können, ſondern ſie iſt nur eine von der Vernunft projectirte Einheit, mithin ſelbſt nur eine Idee, nemlich ſie iſt bloß ein logiſches, mithin ſubjectives Princip, welches die Vernunft um ihrer Selbſtbefriedigung willen annehmen muß, weil ſonſt alle unſere Verſtandeserkentniſſe eine bloße Rhapſodie, oder ein rohes Aggregat von Begriffen ohne Zuſammenhang wären, und alſo aller Gebrauch der Vernunft ganz unmöglich gemacht würde.

Aus allem dieſem ergiebt ſich nun die wahre Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft, als das eigentliche Reſultat der ganzen Critik des Herrn Verfaſſers folgendergeſtalt: Die Vernunft kann uns durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung lehren, und auch von dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, mithin würde es Ungereimtheit ſeyn, wenn wir von irgend einem Gegenſtande mehr zu erkennen hoffeten, als zur möglichen Erfahrung deſſelben gehöret, oder auch von irgend einem Dinge, von welchem wir annehmen, es ſey nicht ein Gegenſtand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeſte Erkentniß Anſpruch machten, es nach ſeiner Beſchaffenheit, wie es an ſich ſelbſt iſt, zu beſtimmen. Allein anderer Seits würde es eine noch größere Ungereimtheit ſeyn, wenn wir bloß Erſcheinungen annehmen, und gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder wenn wir unſere Erfahrung für die einzig mögliche Erkentnißart der Dinge, mithin unſere Anſchauung im Raum und Zeit für die allein mögliche Anſchauung, unſern diſcurſiven Verſtand aber für das Urbild von jedem möglichen Verſtande ausgeben, und auf dieſe Art Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt halten wollten. Denn ob wir gleich von dem, was die Dinge an ſich ſelbſt ſind, weil dieſes über alle mögliche Erfahrung hinausliegt, nichts Beſtimmtes wiſſen können; ſo können wir uns doch der Nachfrage nach ihnen nicht gänzlich enthalten. Denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge, ſie weiſet uns in Beantwortung der Frage immer weiter

zurück,

zurück, und läſt uns in Anſehung des völligen Aufſchluſſes derſelben unbefriedigt. Unſere Vernunft ſieht daher gleichſam einen Raum vor die Erkentniß der Dinge an ſich ſelbſt um ſich, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann, ſondern bloß auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt, mithin hat ſie einen natürlichen Hang, vermittelſt ihrer Jdeen in dieſen Raum überzuſliegen, und alſo die Grenzen möglicher Erfahrung zu überſchreiten. Da aber lezteres nicht geſchehen kann, ohne ſich durch lauter Schein zu täuſchen, weil das ganze Feld der Dinge an ſich ſelbſt für uns ein leerer Raum iſt, worin wir zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge an ſich ſelbſt denken können; ſo muß die Vernunft bloß auf der Grenze möglicher Erfahrung ſtehen bleiben. Dieſes aber geſchieht, wenn wir z. B. unſer Urtheil von Gott bloß auf das Verhältniß einſchränken, welches die Welt zu einem Weſen haben mag, deſſen Begrif ſelbſt außer aller Erkentniß liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig ſind. Denn alsdenn eignen wir dem höchſten Weſen keine von den Eigenſchaften, durch die wir uns Gegenſtände der Erfahrung denken, an ſich ſelbſt zu, und vermeiden dadurch den dogmatiſchen Anthropomorphismus. Der unſern ſchwachen Begriffen angemeſſene Ausdruck wird demnach der ſeyn: daß wir uns die Welt ſo denken, als ob ſie das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens ſey. Auf dieſe Art ſagen wir wirklich nicht mehr, als: wie ſich verhält eine Uhr, ein Schif, ein Regiment, zum Künſtler, Baumeiſter, Befehlshaber; ſo die Sinnenwelt zu dem Unbekannten, das ich alſo hiedurch zwar nicht nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, aber doch

nach

nach dem, was es für mich iſt, nämlich in Anſehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne. Eine ſolche Erkentniß iſt die nach der Analogie, die nicht etwa, wie man gemeiniglich das Wort nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweyer Dinge, ſondern vielmehr eine vollkommene Aehnlichkeit zweyer Verhältniſſe zwiſchen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. So kann ich z. E. ſagen: wie ſich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder zu der Liebe der Eltern, ſo die Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechts zu dem Unbekannten in Gott, das wir Liebe nennen, nicht als wenn dieſe die mindeſte Aehnlichkeit mit irgend einer menſchlichen Neigung hätte, ſondern weil wir das Verhältniß derſelben zur Welt demjenigen ähnlich ſezzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Vermittelſt dieſer Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich beſtimmter Begrif vom höchſten Weſen übrig, ob wir gleich alles weggelaſſen haben, was ihn ſchlechthin und an ſich beſtimmen könnte, denn wir beſtimmen ihn doch in Beziehung auf die Welt, und mithin auf uns, und mehr iſt uns auch nicht nöthig. So wie daher eine Grenze ſelbſt etwas Poſitives iſt, welches ſowohl zu dem gehört, was innerhalb derſelben, als zu dem Raum, der außer einem gegebenen Inbegrif liegt; ſo iſt es auch eine wirklich poſitive Erkentniß, deren die Vernunft bloß dadurch theilhaftig wird, daß ſie ſich bis zur Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, was ihr ſonſt unbekannt iſt, erweitert; denn ſo wird ſie eines Theils nicht innerhalb der Sinnenwelt beſchloſſen, andern Theils aber ſchwärmt ſie auch nicht außerhalb derſelben herum, ſondern ſchränkt

ſich, wie es einer Kentniß der Grenze zukommt, bloß auf das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derſelben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten iſt, ein. So führt uns alſo die Vernunft zwar bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf Etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, ſondern der oberſte Grund aller Erfahrung ſeyn muß, aber hier fühlt ſie ihre Schranken, indem ſie uns von dieſem Weſen nichts lehren kann, was es an ſich ſelbſt iſt, ſondern bloß in ſo fern es eine Beziehung auf ihren eigenen vollſtändigen Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung hat.

Dieſe Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft iſt nun zugleich die wahre Grenzbeſtimmung der Metaphyſik, und ſo iſt klar, daß die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft zwar weit enger zuſammengehen, als man bisher gedacht hat, daß ſie aber gleichwohl als Naturanlage unſerer Vernunft nicht nur ſubjectiv möglich iſt, ſondern auch nunmehr theils als ein ganz apodictiſch gewiſſes, theils als ein ganz vollſtändiges Syſtem, das alle Fragen der ſpeculativen Vernunft völlig erſchöpft, zu Stande gebracht werden kann, aber nicht anders, als durch die Critik der reinen Vernunft, als welche nicht nur den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ſondern auch alle Mittel der Vollziehung, wornach Metaphyſik als Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werden kann, in ſich enthalten muß.

Um nun zu zeigen, wie die Metaphyſik als Wiſſenſchaft behandelt werden muß, ſo fügt der Verfaſſer der Elementarlehre noch zugleich die Methodenlehre bey, deren Hauptinhalt in Folgendem beſteht.

Transſcendentale Methodenlehre.

Die transſcendentale Methodenlehre enthält vier Hauptſtücke, die Diſciplin, den Canon, die Architectonik, und die Geſchichte der reinen Vernunft.

1. Von der Diſciplin der reinen Vernunft.

Die Diſciplin der reinen Vernunft iſt die negative Belehrung, die ſie aus ſich ſelbſt ſchöpft, ſich vor ihrem eigenen Mißbrauch zu bewahren. Sie betrift daher ſowohl den dogmatiſchen, als den polemiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, imgleichen ihre Hypotheſen und Beweiſe.

Was zuerſt den dogmatiſchen Gebrauch der Vernunft anlangt; ſo giebt die Mathematik das glänzendſte Beyſpiel, wie die reine Vernunft, ohne Beihülfe der Erfahrung ſich von ſelbſt aufs glücklichſte erweitern kann. Daher ſchmeichelt ſich die Vernunft natürlicherweiſe, in der Philoſophie ein gleiches Glück zu haben, wenn ſie hier eben die Methode anwendet, die in der Mathematik von ſo augenſcheinlichem Nuzzen iſt. Allein dieſe Hofnung wird durch die ganz verſchiedene Form der philoſophiſchen und mathematiſchen Erkentniß vereitelt. Denn der Unterſchied dieſer beiden Vernunfterkentniſſe liegt nicht in der Materie der Begriffe, ſondern gerade in der verſchiedenen Art, wie die Vernunft die Begriffe behandelt. Nämlich die philoſophiſche Erkentniß ſchließt bloß aus Begriffen, die mathematiſche dagegen conſtruirt die Begriffe, d. i. ſie ſtellt dieſelben in einer nicht empiriſchen, reinen Anſchauung a priori als einzel-

ne

ne Objecte dar. Daher iſt die mathematiſche Erkentniß ein reines Vernunfterkentniß a priori, das alſo Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit ſich führt, und dabey gleichwohl intuitiv; die philoſophiſche dagegen iſt nicht intuitiv, ſondern bloß diſcurſiv, mithin kann die leztere nie auf die Evidenz der erſtern Anſpruch machen. Nun giebt es keine andere reine Anſchauungen, als bloß die beiden Formen der Erſcheinungen, Raum und Zeit. Mithin laſſen ſich auch bloß die Begriffe von den Formen der Erſcheinungen conſtruiren, keinesweges aber die Begriffe von der Materie der Erſcheinungen, oder von dem, was im Raum und in der Zeit angetroffen wird, denn dieſe läſt ſich bloß in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen, mithin können wir von ihr a priori nur ſolche Begriffe haben, die ſich nicht conſtruiren laſſen.

Da nun Raum und Zeit Größen ſind; ſo iſt dieſes zugleich der Grund, woher die Mathematik die Quantität, die Philoſophie dagegen die Qualität zum Object hat, indem bloß der Begrif von Größen, keinesweges aber der von Qualitäten ſich in einer nicht empiriſchen Anſchauung darſtellen läſt. Philoſophie und Mathematik unterſcheiden ſich alſo gerade dadurch, daß jede ihr eigenthümliches Verfahren hat, das von dem Verfahren der andern weſentlich unterſchieden iſt, mithin ſchickt ſich die mathematiſche Methode für die Philoſophie eben ſo wenig als die philoſophiſche für die Mathematik. Hievon kann man ſich auf folgende Art noch deutlicher überzeugen. Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen und Demonſtrationen. Sie fängt bey

allen

allen Urtheilen über einen Gegenſtand von der Definition deſſelben an. Daher muß die Definition den Begrif eines Dinges ausführlich darſtellen, d. i. die Merkmale, die ſie von demſelben angiebt, müſſen klar und zureichend ſeyn. Ferner muß ſie die Grenzen dieſer Merkmale beſtimmen, d. i. ſie muß mit Präciſion anzeigen, daß gerade nur dieſe Merkmale und nicht mehrere zum ausführlichen Begrif gehören. Endlich muß dieſe Grenzbeſtimmung urſprünglich vor ſich klar ſeyn, und alſo nicht erſt eines Beweiſes bedürfen. Definiren heiſt daher, den ausführlichen Begrif eines Dinges innerhalb ſeinen Grenzen urſprünglich darſtellen. Hieraus folgt alſo, daß ein empiriſcher Begrif von einem Dinge, gar nicht definirt, ſondern nur explicirt werden kann, denn da er bloß aus der Erfahrung geſchöpft iſt; ſo kann man niemals ſicher ſeyn, ob er die nöthige Ausführlichkeit und Präciſion hat, und ob man nicht vielleicht in der Folge entdecken kann, daß man entweder zu wenig oder zu viel Merkmale von ihm angegeben habe. Eben ſo wenig kann ein a priori gegebener Begrif, z. E. Subſtanz, Urſache, Recht ꝛc. definirt, ſondern nur exponirt werden, denn da derſelbe viele dunkle Vorſtellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir ſie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen; ſo iſt die Ausführlichkeit deſſelben immer zweifelhaft. Da alſo weder empiriſche, noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können; ſo bleiben keine andere übrig, die zum Definiren taugen, als ſolche, die man willkührlich denkt, die aber von der Art ſind, daß ſie ſich in einer Anſchauung a priori darſtellen,

ſtellen, oder conſtruiren laſſen, mithin hat bloß die Mathematik Definitionen. Denn ſie macht den Begrif ſelbſt, indem ſie ihn conſtruirt, und alſo ſynthetiſch erzeugt. Die Philoſophie dagegen kann nur gegebene Begriffe analytiſch zergliedern, folglich ſie nur exponiren. Hieraus folgt alſo, daß die mathematiſchen Definitionen nicht irren können, weil durch ſie erſt der Begrif gegeben wird, folglich dieſer gerade ſo viel enthält, als es die Definition erfordert. Philoſophiſche hingegen können ſowohl in Anſehung der Ausführlichkeit als Präciſion ſehr irren, und daher muß man in der Philoſophie mit der vollſtändigen Erklärung nicht, wie in der Mathematik, die Unterſuchung anfangen, ſondern vielmehr beſchließen.

Axiomen ſind ſynthetiſche Grundſätze a priori, ſo fern ſie unmittelbar gewiß ſind. Die Mathematik hat alſo Axiomen, denn hier können die Prädicate des Gegenſtandes unmittelbar durch Anſchauung a priori gegeben werden, z. B. daß drey Punkte jederzeit in einer Ebene liegen. Die Philoſophie dagegen iſt keiner Axiomen fähig, denn dieſe iſt bloß eine Erkentniß nach Begriffen, allein ein ſynthetiſcher Grundſaz bloß aus Begriffen kann niemals unmittelbar gewiß ſeyn, ſondern erfordert allemal erſt eine Deduction, oder einen Beweis ſeiner Rechtmäßigkeit, z. B. der Grundſaz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. Eben ſo wenig iſt die Philoſophie eigentlicher Demonſtrationen fähig. Denn unter dieſen verſteht man nicht jeden apodictiſchen Beweis, ſondern nur ſolche, die zugleich intuitiv ſind, mithin finden ſie bloß in der Mathematik Statt. Aus allem dieſem folgt

alſo, daß die mathematiſche Methode in der Philoſophie gar nicht Statt findet, und daß es ſich alſo für dieſe gar nicht ſchickt, ſich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuſchmücken, in deren Orden ſie doch nicht gehört, ob ſie gleich auf ſchweſterliche Vereinigung mit derſelben zu hoffen alle Urſache hat. Und überhaupt ſchickt es ſich für die Natur der Philoſophie gar nicht, mit einer dogmatiſchen Methode zu ſtrozzen, d. i. ſynthetiſche Grundſäzze von objectiver Gültigkeit, aus bloßen Begriffen unmittelbar und direct zu formiren, ſondern dieſes kann bloß indirect durch Beziehung dieſer Begriffe auf ein Drittes, nämlich auf mögliche Erfahrung, geſchehen.

Unter dem polemiſchen Gebrauch der reinen Vernunft verſteht der Verfaſſer die Vertheidigung ihrer Säzze gegen die dogmatiſchen Verneinungen derſelben. Hier kommt es alſo nicht darauf an, ob ihre Behauptungen ſelbſt wahr ſind, ſondern nur, daß niemand jemals mit apodictiſcher Gewißheit, oder auch nur mit größerm Schein das Gegentheil behaupten könne. Nun hat die reine Vernunft den großen Troſt, daß es eigentlich gar keine Anthitetik derſelben giebt. Denn jene vier Antinomien der Cosmologie beruhen auf einem bloßen Mißverſtand, indem man in denſelben auf eine widerſprechende Art Erſcheinungen als Dinge an ſich betrachtet. In der Pſychologie und Theologie dagegen findet gar keine Antitheſis Statt. Denn ſind gleich alle Beweiſe, welche die reine Vernunft durch bloße Speculation für die Unſterblichkeit der Seele und die Exiſtenz Gottes aufbringen kann, bloß dialectiſch; ſo iſt es doch apodictiſch

gewiß,

gewiß, daß niemals irgend ein Menſch auftreten werde, der das Gegentheil von dieſen Sätzen mit dem mindeſten Scheine, geſchweige dann dogmatiſch, behaupten könne. Denn da er dieſes doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte; ſo müßte er es unternehmen, zu beweiſen, daß die Unſterblichkeit unſers denkenden Subjects, und ein höchſtes Weſen unmöglich wäre. Wo will er aber die Kenntniſſe hernehmen, von Dingen, die über alle mögliche Erfahrung hinausliegen, ſo ſynthetiſch zu urtheilen? Wir können alſo bey allen Angriffen wider jene Sätze, zu deren Annahme uns unſer ganzes practiſches Intereſſe auffordert, ganz unbekümmert ſeyn. Unſer bloßes non liquet iſt hinreichend, ſie zu zernichten, wenn wir nur die Retorſion deſſelben auf uns nicht verweigern, und dieſe ſchadet uns nicht im mindeſten, indem wir zugleich die ſubjective Maxime der Vernunft, oder ihr ſpeculatives Intereſſe im empiriſchen Gebrauch, im Rückhalt haben, welches dem Gegner nothwendig fehlt, und unter deſſen Schutz wir alle ſeine Luftſtreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit anſehen können. Es iſt daher ſehr unweiſe, gewagte Behauptungen oder vermeſſene Angriffe als für die gute Sache gefährlich auszuſchreien, denn das heiſt ihnen eine Wichtigkeit geben, die ſie gar nicht haben ſollten. Wenn der Gegner nur Talent, wenn er tiefe und neue Nachforſchung, kurz, wenn er nur Vernunft zeigt; ſo gewinnt jederzeit die Vernunft hiedurch an Cultur, an Berichtigung und Einſchränkung ihrer Urtheile, mithin überhaupt an Aufklärung. Wegen der guten Sache unſers practiſchen Inter-

 eſſe

eſſe können wir dabey ohne Sorgen ſeyn, denn dieſe kommt im bloß ſpeculativen Streite niemals mit ins Spiel.

So giebt es demnach im Felde der reinen Vernunft keine eigentliche Polemik, ſondern beide Theile, wenn ſie dogmatiſch verfahren, ſind bloße Luftfechter, die ſich mit ihrem Schatten herumbalgen, weil ſie beide über die Grenze der möglichen Erfahrung hinaus, in einen leeren Raum gehen, wo für ihre dogmatiſche Griffe nichts iſt, was ſich faſſen und halten ließe. Allein es findet auch bey den Streitigkeiten in dieſem Falle eben ſo wenig eine Neutralität, oder Scepticismus Statt. Denn alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, liegen nicht etwa in der Erfahrung, ſondern ſelbſt wiederum in der reinen Vernunft, mithin muß eben die Vernunft, die ſie vorbringt und aufwirft, ſie auch auflöſen, und ihre Gültigkeit oder Wichtigkeit begreifen können, und wir ſind daher nie berechtiget, die Auflöſung ſolcher Aufgaben, welche die Vernunft als Ideen in ihrem Schooße ſelbſt erzeugt hat, unter dem Vorwande unſers Unvermögens abzuweiſen, ſondern die Vernunft muß es nothwendig beſtimmen können, ob dieſelben ein Gegenſtand der Nachforſchung für uns ſeyn, oder ob ſie ſchon außerhalb der Grenze unſers möglichen Wiſſens liegen. Dieſe Grenzbeſtimmung iſt eben der Zweck der Critik, und ſo iſt dieſe das wahre Grab des Scepticismus.

Da die Vernunft in ihrem reinen und ſpeculativen Gebrauch uns nicht das mindeſte von irgend einem Gegenſtande lehren kann, ſo frägt es ſich, ob ſie es nicht verſtatte, die Gegenſtände ihrer Ideen, z. E. einfache den-

kende

kende Subſtanzen, oder ein höchſtes Weſen, wenigſtens als Hypotheſen, d. i. als Erklärungsgründe wirklich gegebener Dinge anzunehmen. Allein auch dieſes findet gar nicht Statt. Denn obgleich Hypotheſen bloß erdichtete Erklärungsgründe ſind; ſo ſezt doch eine vernünftige Erdichtung immer etwas voraus, was nicht erdichtet, ſondern völlig gewiß iſt, nämlich die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt, denn ſonſt iſt ſie bloße Schwärmerey. Zu jeder Hypotheſe gehört daher zuerſt, daß die Möglichkeit des Gegenſtandes, den man zum Erklärungsgrunde gegebener Dinge annimmt, apodictiſch gewiß ſey. Da nun von keiner reinen Vernunftidee die Möglichkeit ihres Gegenſtandes bewieſen werden kann: ſo kann man auch niemals eine Idee als Hypotheſe zur Erklärung der Naturbegebenheiten annehmen. Sodann muß jede Hypotheſe auch zulänglich ſeyn, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben ſind, zu beſtimmen, mithin muß man hiezu nicht wieder neue hülfleiſtende Hypotheſen nöthig haben, denn ſonſt ſind ſie alle verdächtig, weil jede an ſich eben dieſelbe Rechtfertigung nöthig hat. Daher kann man weder die einfache Selbſtſtändigkeit unſerer Seele zur Erklärung ihrer Erſcheinungen, noch die Idee des realſten Weſens zur Erklärung der Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt gebrauchen, weil man wieder neue Hypotheſen zu Hülfe rufen muß, um die Schwierigkeiten zu heben, die im erſtern Fall aus denen den Abänderungen der Materie ähnlichen Phänomenen unſerer Seele, und im lezten aus den Abweichungen und Uebeln in der Welt wider jene Annahme entſtehen.

Allein obgleich bey bloß ſpeculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypotheſen Statt finden, um Sätze darauf zu **gründen**; ſo ſind ſie doch ganz zuläßig, Sätze, zu deren Annahme die Vernunft aus practiſchen Gründen berechtiget iſt, zu **vertheidigen**, d. i. die Scheineinſichten des Gegners, welche ihnen Abbruch thun ſollen, zu vereiteln. Denn da der Gegner unſere gute Sache bloß mit Hypotheſen angreifen kann; ſo können wir uns für dieſelbe gleichſam aus Nothwehr eben dieſer Waffen bedienen, um ihm zu zeigen, daß er viel zu wenig vom Gegenſtande des Streits verſtehe, als daß er ſich eines Vortheils der ſpeculativen Einſicht in Anſehung unſerer ſchmeicheln dürfte. So können wir z. B. die Schwierigkeit, daß ſowohl die Erhebung, als die Zerrüttung unſerer Geiſteskräfte bloße Modificationen unſerer Organen zu ſeyn ſcheinen, dadurch ſchwächen, daß wir annehmen, unſer Körper ſey nichts, als die Fundamentalerſcheinung, worauf, als Bedingung, ſich in unſerm jezzigen Zuſtande, das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht, die Trennung vom Körper ſey das Ende dieſes ſinnlichen Gebrauchs unſerer Erkentnißkraft, und der Anfang des intellectuellen. Der Körper wäre alſo nicht die Urſache, ſondern bloß eine reſtringirende Bedingung des Denkens, mithin zwar als Beförderung des ſinnlichen und animaliſchen, aber deſto mehr auch als Hinderniß des reinen und ſpirituellen Lebens anzuſehen. Ja man kann noch weiter gehen, und die Schwierigkeit, die aus der Zufälligkeit der Zeugung, welche bei Menſchen, ſo wie bei Thieren, von der Gelegenheit,

auch

auch oft vom Unterhalt, von der Regierung und deren Launen und Einfällen, ja oft ſogar vom Laſter abhängt, wider die ewige Fortdauer des Menſchen zu entſtehen ſcheint, durch die neue Hypotheſe heben, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen ſey, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod aufhöre, daß das jezzige Leben nichts weiter, als eine bloße Erſcheinung, d. i. eine ſinnliche Vorſtellung von dem reinen geiſtigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild ſey, das unſerer jezzigen Erkentniß vorſchwebt, und, wie ein Traum, an ſich keine objective Realität habe, daß, wenn wir die Sachen anſchaueten, wie ſie ſind, wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen würden, mit welcher unſere einzige wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod aufhören werde, weil beides bloße Erſcheinungen ſind u. ſ. w.

Was endlich die Disciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe betrift; ſo ſchreibt ſie hier folgende drey Regeln vor. Erſtlich muß man keine transcendentale Beweiſe verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich deshalb gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſäzze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüße erwarten könne. Will man bloße Vernunftideen aus Grundſäzzen des reinen Verſtandes, z. B. aus dem Geſezze der Cauſalität, beweiſen; ſo iſt dieſes umſonſt, denn leztere gelten nur für Gegenſtände möglicher Erfahrung. Will man es durch Grundſäzze

aus reiner Vernunft verſuchen, ſo iſt gleichfalls alle Mühe vergeblich, denn dieſe haben bloß ſubjective, nie aber objective Gültigkeit. Alſo laſſen ſich Ideen der reinen Vernunft niemals beweiſen, und wenn daher dergleichen angebliche Beweiſe ſchon vorhanden ſind; ſo kann man, ohne ſich erſt mit einer mühſamen Entwickelung ihres Scheins zu befaſſen, ſie ſchon dadurch abweiſen, daß man die Deduction der darin gebrauchten Grundſäzze fordert.

Die zweite Regel iſt dieſe: Zu jedem tranſcendentalen Saz kann nur ein *einziger* Beweis gefunden werden. In der Mathematik giebt die reine Anſchauung mannigfaltigen Stoff zu ſynthetiſchen Säzzen, ſo daß man denſelben auf mehr als eine Art verknüpfen, und alſo durch verſchiedene Wege zu demſelben Sazze gelangen kann. Ein tranſcendentaler Saz aber geht bloß von einem Begriffe aus, und zeigt die Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes nach dieſem Begriffe an. Alſo kann auch der Beweisgrund, der den Gegenſtand nach dieſem einzigen Begriffe beſtimmt, gleichfalls nur ein einziger ſeyn. Hiedurch wird die Critik der Vernunftbehauptungen ſehr ins Kleine gebracht, und wenn man ſchon den Dogmatiker mit zehn Beweiſen auftreten ſieht, da kann man ſicher glauben, daß er gar keinen habe.

Die dritte Regel iſt dieſe: Tranſcendentale Beweiſe müßen nicht *apagogiſch*, ſondern jederzeit *direct* oder oſtenſiv ſeyn. Die apagogiſche Beweisart iſt nur in denjenigen Wiſſenſchaften erlaubt, wo es unmöglich iſt, das Subjective unſerer Vorſtellungen dem Objectiven unterzuſchieben. Ihr eigenthümlicher Ort iſt daher in der

Mathe-

Mathematik, wo dieſe Subreption unmöglich iſt. In der Naturwiſſenſchaft kann man zwar dieſe Erſchleichung durch viele verglichene Beobachtungen mehrentheils verhüten, indeſſen iſt die apagogiſche Beweisart hier mehrentheils unerheblich. In tranſcendentalen Säzzen aber, wo die Vernunft gewöhnlich Principien, die bloß ſubjectiv ſind, als objectiv anſieht, iſt es nie erlaubt, ſeine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn entweder betrift dieſer Widerſpruch der entgegengeſezten Meinung hier bloß die ſubjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit, welches gar kein Grund iſt, die Sache ſelbſt zu verwerfen, z. B. wenn man daher, weil die unbedingte Nothwendigkeit im Daſeyn von uns ſchlechterdings nicht begriffen werden kann, auf die Unmöglichkeit eines Urweſens an ſich ſelbſt ſchließen wollte, oder beide, ſowohl der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den tranſcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begrif vom Gegenſtande zum Grunde, und da gilt die Regel: non entis nulla ſunt praedicata, d. i. ſowohl das, was man bejahend, als was man verneinend vom Gegenſtande behauptet, iſt beides unrichtig, und man kann nicht apagogiſch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkentniß der Wahrheit gelangen. Z. B. wenn man die Welt als ein gegebenes abſolutes Ganzes betrachtet; ſo läſt ſich ſowohl ihre Endlichkeit, als ihre Unendlichkeit gleich bündig widerlegen, denn hier iſt der Begrif, den man von der Welt zum Grunde legt, ein unmöglicher Begrif, indem man Erſcheinung als ein Ding an ſich ſelbſt betrachtet, mithin kann man von

einem ſolchen Gegenſtande eben ſo wenig ſagen, daß er endlich, als daß er unendlich ſey.

2. Vom Canon der reinen Vernunft.

Unter einem Canon verſteht der Verfaſſer den Inbegrif der Grundſäzze a priori von dem richtigen Gebrauch gewiſſer Erkentnißvermögen überhaupt. So iſt die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile ein Canon für Verſtand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalt der Begriffe. So iſt die tranſcendentale Analytik der Canon des reinen Verſtandes, denn er iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkentniſſe a priori fähig. Was aber die reine Vernunft betrift; ſo iſt ſie in ihrem ſpeculativen Gebrauch keiner ſynthetiſchen Erkentniß fähig, denn dieſer iſt durch und durch dialectiſch. Alſo giebt es für den ſpeculativen Gebrauch der reinen Vernunft gar keinen Canon, ſondern alle tranſcendentale Logik iſt in dieſer Abſicht nichts, als Diſciplin, die bloß zur Grenzbeſtimmung der Vernunft dient, und anſtatt Wahrheit zu entdecken, nur das ſtille Verdienſt hat, Irrthümer zu verhüten. Soll es daher überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft, mithin auch einen Canon derſelben geben; ſo kann derſelbe bloß practiſch ſeyn.

Die Endabſicht, worauf alle Speculation der Vernunft zulezt hinausläuft, betrift drey Gegenſtände: die Freiheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes. In Anſehung aller dreyen aber iſt

das bloße ſpeculative Intereſſe der Vernunft nur ſehr gering, indem wir von ihnen in der Erklärung der Naturbegebenheiten gar keinen Gebrauch machen können. Zum Wiſſen ſind uns alſo dieſe drey Cardinalſäzze gar nicht nöthig. Da ſie uns nun gleichwohl durch unſere Vernunft ſo dringend empfohlen werden; ſo wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Practiſche angehen müſſen.

Eine Willkühr heiſt bloß thieriſch (arbitrium brutum) die nicht anders als durch ſinnliche Antriebe, d. i. pathologiſch beſtimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von ſinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegurſachen, welche nur von der Vernuuft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden kann, heiſt die freye Willkühr, oder Freyheit (arbitrium liberum). Alles nun, was durch Freiheit möglich iſt, oder mit ihr, es ſey als Grund, oder Folge, zuſammenhängt, heiſt practiſch. Daher heiſt auch die jezt erklärte Freiheit, nämlich die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, die practiſche, zum Unterſchiede der tranſcendentalen oder metaphyſiſchen Freiheit, die oben durch das Vermögen erklärt worden, eine Handlung von ſelbſt anzufangen, und mithin als Unabhängigkeit vom Naturgeſezze der Cauſalität betrachtet wird. Die tranſcendentale Freyheit iſt eine bloße Idee, folglich ein problematiſcher Begrif, den niemand beweiſen, aber auch niemand widerlegen kann. Daß wir aber practiſche Freyheit beſizzen, lehrt die Erfahrung. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, beſtimmt unſere Willkühr, ſondern wir haben ein Ver-

mögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entfernte Art nüzlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſers ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nüzlich iſt, beruhen auf der Vernunft. Dieſe giebt daher auch Geſezze, welche Imperativen, d. i. objective Geſezze der Freyheit ſind, und welche ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht. Dieſe Imperativen unterſcheiden ſich alſo ganz von allen Naturgeſezzen, die nur von dem handeln, was wirklich geſchieht, und deshalb werden ſie auch praktiſche Geſezze genannt. Alſo giebt es eine practiſche Freyheit, und da die Frage wegen der tranſcendentalen bloß das ſpeculative Wiſſen betrift, mithin das practiſche Intereſſe der reinen Vernunft gar nicht angeht; ſo bleiben für dieſes *leztere* nur die zwo Fragen übrig: ob ein Gott und ein künftiges Lebens ſey? Die bloße ſpeculative Vernunft kann keine von dieſen beiden Fragen auf eine befriedigende Weiſe beantworten, ſondern für dieſe ſind ſie bloße Probleme. Alſo bleibt uns noch bloß der Verſuch übrig, ob ſie uns nicht in ihrem practiſchen Gebrauche über dieſe zwey Gegenſtände, die ihr höchſtes Intereſſe ausmachen, befriedigen könne.

Alles Intereſſe meiner Vernunft, ſowohl das ſpeculative, als das practiſche, vereiniget ſich in folgenden drey Fragen: was kann ich wiſſen? was ſoll ich thun? was darf ich hoffen? Die erſte Frage iſt bloß ſpeculativ, und in der Elementarlehre vollſtändig beantwortet. Die

zweite

zweite iſt bloß practiſch, und gehört daher nicht in die transſcendentale Philoſophie, mithin auch nicht in die Critik der reinen Vernunft. Die dritte Frage aber: wenn ich thue, was ich ſoll, was darf ich alsdenn hoffen? iſt practiſch und theoretiſch zugleich, und zwar ſo, daß das Practiſche nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretiſchen Frage führt, die, wenn ſie hoch geht, ſpeculativ wird.

Alles Hoffen geht auf **Glückſeligkeit**, d. i. auf die Befriedigung aller unſerer Neigungen, ſowohl extenſive, ihrer Mannigfaltigkeit, als intenſive, dem Grade, als auch protenſive, der Dauer nach. Nun kann ein practiſches Geſez entweder die **Glückſeligkeit ſelbſt**, oder die bloße **Würdigkeit, glücklich zu ſeyn**, zum Bewegungsgrunde haben. Geſezze, welche die Glückſeligkeit ſelbſt zum Bewegungsgrunde haben, und alſo rathen, was zu thun ſey, um der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, heißen **pragmatiſche**, oder **Klugheitsregeln**. Dieſe gründen ſich alſo auf empiriſche Principien, indem wir bloß aus der Erfahrung wiſſen können, was für Neigungen da ſind, welche befriedigt werden wollen, und durch welche Naturſachen ihre Befriedigung bewirkt werden kann. Solche Geſezze dagegen, welche uns gebieten, wie wir uns zu verhalten haben, um nur der Glückſeligkeit würdig zu werden, heißen **moraliſche Geſezze**. Dieſe abſtrahiren alſo von allen Neigungen und den Naturmitteln, ſie zu befriedigen, mithin von allen empiriſchen Bewegungsgründen, und beſtimmen, ohne Rückſicht auf unſere Glückſeligkeit, den vernünftigen Gebrauch

brauch unſerer Freiheit überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen allein die Austheilung der Glückſeligkeit geſchehen kann, wofern ſie vernunftmäßig und nach Principien geſchehen ſoll, mithin beruhen ſie auf bloßen Ideen der reinen Vernunft, und müſſen alſo völlig a priori erkannt werden können. Die moraliſchen Geſezze ſind daher reine Geſezze, und gebieten alſo nicht bloß hypothetiſch, unter Vorausſezzung anderer empiriſcher Zwecke, ſondern abſolut und ſchlechthin: du ſollſt dies thun.

Daß es nun wirklich dergleichen reine moraliſche Geſezze gebe, iſt ein Saz, den kein Menſch leugnen kann. Da nun aber das Sollen die Möglichkeit ſchon in ſich ſchließt; ſo folgt hieraus, daß die reine Vernunft in ihrem moraliſchen Gebrauche Principien der Möglichkeit der Erfahrung enthält, nämlich ſolcher Handlungen, die den moraliſchen Geſezzen gemäß in der Geſchichte des Menſchen angetroffen werden können, mithin haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem moraliſchen Gebrauche objective Realität.

Eine Welt, die (wie ſie es ſeyn kann und ſoll) allen moraliſchen Geſezzen gemäß wäre, heißt eine moraliſche Welt. Dieſe wird alſo bloß als eine intelligible Welt gedacht, weil darin von allen ſinnlichen Zwecken, und ſelbſt von allen Hinderniſſen der Moralität abſtrahirt wird, und ſo fern iſt ſie alſo eine bloße Idee. Allein da dieſe Idee practiſch iſt, und einen wirklichen Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und ſoll; ſo hat die Idee einer

ner moraliſchen Welt allerdings objective Realität.

Die Frage: was ſoll ich thun, iſt alſo beantwortet, nämlich thue das, wodurch du würdig wirſt, glücklich zu ſeyn. Allein eben dieſe Vorſchrift ſezt ſchon voraus, daß derjenige, der ſich der Glückſeligkeit würdig macht, dieſelbe auch gewiß hoffen darf. Denn ohne dieſe Hofnung wäre das Geſez, uns der Glückſeligkeit würdig zu machen, ein leeres Hirngeſpinſt, weil in dieſem Falle alle ſubjectiven Gründe, d. i. alle Antriebe zur Befolgung deſſelben wegfielen. Nun würde zwar in einer moraliſchen Welt, wo jedes Glied thäte, was es ſoll, eben dieſes moraliſche Verhalten zugleich die allgemeine Glückſeligkeit derſelben von ſelbſt bewirken, weil jedes Glied eben dadurch ſowohl ſeine eigene Wohlfahrt, als die Wohlfahrt der übrigen befördern würde. Allein dieſes Syſtem der ſich ſelbſt lohnenden Moralität, iſt nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann thue, was er ſoll. Die Verbindlichkeit aus dem moraliſchen Geſez aber bleibt für jedes beſondere Glied unwandelbar, wenn gleich andere dieſem Geſezze nicht folgen. Alſo iſt die Hofnung der Glückſeligkeit durch die Natur der Dinge in der Welt keinesweges als eine nothwendige Folge des moraliſchen Verhaltens beſtimmt, mithin iſt ſie auf keine andere Art geſichert, als wenn man eine höchſte Vernunft vorausſezt, die, indem ſie nach moraliſchen Geſezzen gebietet, zugleich als Urſache der Natur die Glückſeligkeit genau nach dem Verhältniſſe der Würdigkeit austheilet. Eine ſolche

höchſte Intelligenz nennt der Verf. das Ideal des höchſten Guts, mithin ſezt die reine Vernunft in ihrem moraliſchen Gebrauche das Daſeyn deſſelben nothwendig voraus. Da aber die Austheilung der Glückſeligkeit nach dem Ebenmaaße des ſittlichen Verhaltens in der Sinnenwelt nicht geſchieht; ſo folgt hieraus ferner, daß dieſes in einer intelligiblen oder moraliſchen Welt geſchehen muß, die für uns eine noch künftige Welt iſt. Gott alſo, und ein künftiges Leben, ſind zwey Vorausſezzungen der reinen Vernunft, ohne welche alle moraliſche Geſezze bloße Chimären wären. Denn ohne einen Gott, und eine für uns jezt nicht ſichtbare, aber gehofte Welt, ſind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorſazzes und der Ausführung, mithin ohne allen Effect.

So giebt es alſo eine Moraltheologie, und dieſe hat vor der ſpeculativen zugleich den Vorzug, daß ſie unausbleiblich auf den Begrif eines einigen, allervollkommenſten und vernünftigen Urweſens führt, worauf uns die ſpeculative nicht einmal hinweiſet, geſchweige, daß ſie uns davon überzeugen könnte. Denn da unter verſchiedenen Willen nicht vollkommene Einheit der Zwecke Statt findet, die moraliſchen Geſezze aber alle auf einen Zweck gehen, nämlich auf das Ebenmaaß der Glückſeligkeit mit der Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, als dem höchſten Gute aller vernünftigen Weſen; ſo muß es ein einiger oberſter Wille ſeyn, der alle dieſe Geſezze in ſich befaßt. Dieſer Wille muß allgewaltig ſeyn, damit die

ganze Natur und ihre Beziehung auf Sittlichkeit ihm unterworfen ſey, allwiſſend, damit er das Innere der Geſinnungen und ihren moraliſchen Werth kenne, allgegenwärtig, damit er jedem Bedürfniſſe unmittelbar nahe ſey u. ſ. w. Allein dieſe Einheit der moraliſchen Zwecke führt zugleich auf die zweckmäßige Einheit der ganzen Natur, und ſtellt alſo die ganze Welt als aus einer Idee, nämlich aus der Idee des weiſeſten Urhebers, entſprungen vor. Dadurch bekommt alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke, und wird eine Phyſicotheologie.

Auf dieſe Art führt uns die reine Vernunft in ihrem moraliſchen Gebrauch auf diejenigen Erkentniſſe, die ſie durch die Speculation nicht erlangen kann. Daher finden wir auch in der Geſchichte, daß, vor der gehörigen Beſtimmung der moraliſchen Begriffe, die Kentniß der Natur, ja ſelbſt ein anſehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in andern Wiſſenſchaften, theils nur rohe und umherſchweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Anſehung dieſer Frage übrig ließ. Nachdem aber das äußerſt reine Sittengeſez unſerer Religion eine größere Bearbeitung moraliſcher Begriffe nothwendig machte; ſo kam bloß hiedurch ein Begrif vom göttlichen Weſen zu Stande, den wir jezt für den richtigen halten, nicht aus ſpeculativen Gründen, ſondern weil er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimmt. Hat aber die Vernunft ſich aus moraliſchen Gründen zum Begriffe eines einzigen Urweſens, als des

höchſten Guts aufgeſchwungen; ſo muß ſie alsdenn nicht von dieſem Begriffe ausgehen, und die moraliſchen Geſezze ſelbſt von ihm ableiten wollen, denn dieſe waren es ja eben, deren innere practiſche Nothwendigkeit uns auf die Vorausſezzung eines weiſen Weltregierers führte, um ihnen Effect zu geben. Daher müſſen wir Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil ſie Gebote Gottes ſind, ſondern wir müſſen ſie darum als göttliche Gebote anſehen, weil wir dazu innerlich verbunden ſind.

Hieraus läſt ſich nun auch beſtimmen, welche Benennung eigentlich unſerm Erkentniß von Gott und dem künftigen Leben angemeſſen iſt. Das Vorwahrhalten hat drey Stufen: Meynen, Glauben und Wiſſen. Meynen iſt ein Vorwahrhalten, zu welchem ſowohl die ſubjectiven als objectiven Gründe unzureichend ſind. Glauben iſt ein Vorwahrhalten, wozu zwar die objectiven Gründe unzureichend, aber doch die ſubjectiven zureichend ſind. Wiſſen heiſt endlich ein Vorwahrhalten, zu welchem ſowohl die objectiven als ſubjectiven Gründe zureichend ſind. In Urtheilen aus reiner Vernunft iſt es gar nicht erlaubt zu meynen. Denn da hier alles apriori erkannt werden ſoll; ſo fordert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin entweder völlige Gewißheit, oder die Enthaltung alles Urtheilens. Daher iſt es ungereimt, in der reinen Mathematik, oder auch in Beſtimmung der moraliſchen Geſezze zu meynen, ſondern hier muß ich entweder ſchlechterdings wiſſen, oder gar nicht urtheilen. Was aber die theoretiſchen Ideen der reinen Vernunft betrift; ſo

findet

findet hier in bloß ſpeculativer Abſicht, weder Meynen, noch Wiſſen, noch Glauben, mithin gar kein Urtheilen ſtatt, weil dieſe bloße problematiſche Begriffe ſind. Bloß in practiſcher Beziehung kann das theoretiſch unzureichende Vorwahrhalten Glauben genannt werden, nämlich wenn man etwas um gewiſſer Zwecke willen für wahr hält. Gründet ſich dieſes Vorwahrhalten bloß darauf, weil man für ſeine Perſon keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre, ſo nennt der Verfaſſer daſſelbe den pragmatiſchen Glauben, z. B. wenn ein Arzt, der bey einem gefährlichen Kranken etwas thun ſoll, aus den Erſcheinungen urtheilt, er habe die Schwindſucht, weil er nichts beſſeres weiß. Vermeint man hinreichende Gründe zu haben, eine Sache als wahr zu befinden, wenn es nur ein Mittel gäbe, ihre Gewißheit auszumachen; ſo heißt dieſes der doctrinale Glaube. So iſt der Saz, daß es noch Bewohner anderer Welten gebe, nicht bloß Meinung, ſondern ein ſtarker doctrinaler Glaube, auf den man ſchon alles Seinige verwetten könnte. Eben ſo iſt die Lehre vom Daſeyn Gottes und vom künftigen Leben, ſchon theoretiſch betrachtet, ein doctrinaler Glaube. Denn ob wir gleich das Daſeyn Gottes nicht zur Erklärung der Naturbegebenheiten vorausſezzen dürfen, ſondern hierin ſo verfahren müſſen, als ob alles bloß Natur wäre, ſo iſt doch die zweckmäßige Einheit in der Nachforſchung der Natur eine obgleich zufällige, dennoch ſo erhebliche Abſicht, daß ich ſie gar nicht vorbeigehen kann. Zu dieſer Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, als daß ich vor-

ausſezze: daß eine hoͤchſte Intelligenz alles nach den weiſeſten Zwecken ſo geordnet habe, und da die Brauchbarkeit dieſer Vorausſezzung durch den Ausgang meiner Naturunterſuchungen ſo oft beſtaͤtigt wird, und wider dieſelbe gar nichts auf eine entſcheidende Art angefuͤhrt werden kann; ſo kann ich ſelbſt in dieſem theoretiſchen Verhaͤltniſſe ſagen, daß ich feſtiglich einen Gott glaube. Ein gleiches gilt auch vom kuͤnftigen Leben, wenn man erwaͤgt, wie ſchlecht die Kuͤrze unſers Lebens der ſo vortreflichen Ausſtattung unſerer Natur angemeſſen iſt. Der Ausdruck des Glaubens iſt in ſolchen Faͤllen ein Ausdruck der Beſcheidenheit in objectiver Abſicht, aber doch zugleich der Feſtigkeit des Zutrauens in ſubjectiver. Indeſſen hat der bloß doctrinale Glaube doch immer etwas wankendes an ſich, denn man wird durch die Schwierigkeiten, die ſich in der Speculation vorfinden, oft aus demſelben geſezt, ob man gleich unausbleiblich immer wieder zu demſelben zuruͤckkehrt. Ganz anders iſt es dagegen mit dem **moraliſchen Glauben.** Dieſer beſteht in einem Vorwahrhalten, ohne welches alle moraliſche Geſezze ohne Effect ſeyn wuͤrden. Hier iſt der Zweck ſchlechterdings nothwendig a priori feſtgeſtellt: ich ſoll das thun, wodurch ich wuͤrdig werde, gluͤcklich zu ſeyn. Zugleich aber iſt nach aller meiner Einſicht nur eine einzige Bedingung moͤglich, unter welcher dieſer Zweck mit allen geſamten Zwecken zuſammenhaͤngt und dadurch practiſche Guͤltigkeit hat, naͤmlich, daß ein Gott, und eine kuͤnftige Welt ſey, und ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kennt. Alſo muß ich ſchlechterdings einen

Gott,

Gott, und ein künftiges Leben glauben, und ich bin ſicher, daß mich in dieſem Glauben nichts wankend machen kann. Denn ſonſt werden meine ſittlichen Grundſäzze ſelbſt umgeſtürzt. Dieſen aber kann ich nicht entſagen, ohne in meinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig zu ſeyn. So zeigt es ſich alſo, wie weiſe und unpartеiiſch die Natur, in dem, was allen Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, ihre Gaben ausgetheilet hat, indem in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur, auch die höchſte Philoſophie es nicht weiter bringen kann, als der gemeinſte Verſtand.

3. Von der Architectonik der reinen Vernunft.

Die Architectonik heiſt eine Kunſt der Syſteme. Unter der Regierung der Vernunft können unſere Erkentniſſe nicht eine Rhapſodie ſeyn, ſondern ſie müſſen ein Syſtem ausmachen, d. i. unter einer Idee vereinigt werden, die ihnen die Form eines Ganzen giebt, indem ſie ſowohl ihren Umfang, als die Stelle der Theile unter einander a priori, nämlich aus dem Hauptzwecke der Vernunft beſtimmt. Das Syſtem aller Vernunfterkentniſſe aus der Conſtruction der Begriffe heiſt Mathematik. Das Syſtem aller Vernunfterkentniſſe aus Begriffen ſelbſt heiſt Philoſophie. Auf dieſe Weiſe iſt alſo Philoſophie eine bloße Idee von einer möglichen Wiſſenſchaft, die nirgend in concreto gegeben iſt, der man ſich aber auf mancherley Wegen zu nähern ſucht. Daher kann niemand Philoſophie lernen, denn es iſt noch keine da, ſondern man kann bloß philoſophiren lernen, d. i. das Talent

lent der Vernunft in der Unterſuchung und Befolgung ihrer allgemeinen Principien üben. Bis dahin iſt der Begrif von Philoſophie ein bloßer Schulbegrif, bey welchem man bloß die ſyſtematiſche Einheit, mithin nichts weiter, als die logiſche Vollkommenheit der Erkentniß, alſo nur Geſchicklichkeit und Kunſt zum Zwecke hat. Allein man hat mit dem Worte Philoſophie jederzeit noch einen Weltbegrif verbunden, d. i. einen ſolchen, der das nothwendige Intereſſe der Menſchheit betrift. Nach dieſem Weltbegrif iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkentniß auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft, oder eine Teleologie derſelben, und der Philoſoph iſt nicht ein Vernunftkünſtler, ſondern ein Geſezgeber der menſchlichen Vernunft. In dieſer Bedeutung wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſophen zu nennen, und ſich anzumaaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleich gekommen zu ſeyn. Denn ein Philoſoph in dieſem Sinne kann nur der heißen, der alle übrige Vernunftwiſſenſchaften, nämlich Mathematik, Naturkunde und Logik, dazu anſezt und nüzt, um die weſentlichen Zwecke der Menſchheit zu befördern. Ein ſolcher Philoſoph aber iſt nur ein Lehrer im Ideal, der nirgend exiſtirt, obgleich die Idee ſeiner Geſezgebung allenthalben in jeder Menſchenvernunft angetroffen wird. Der lezte Zweck, oder der Endzweck der Vernunft iſt aber kein anderer, als die ganze Beſtimmung des Menſchen, und die Philoſophie über dieſelbe heiſt Moral. Aus dieſem Grunde verſtanden die Alten unter dem Philoſophen jederzeit und vorzüglich den Moraliſten,

raliſten, und noch jezt nennt man daher denjenigen, der den Schein einer Selbſtbeherrſchung durch Vernunft äuſert, ſelbſt bey ſeinem eingeſchränkten Wiſſen, einen Philoſophen.

Die Philoſophie, als Geſezgebung der menſchlichen Vernunft, hat nun zween Gegenſtände: Natur, und Freiheit, oder Sittlichkeit. Die Philoſophie der Natur geht auf alles, was da iſt; die der Sitten, auf das, was ſeyn ſoll. Die ganze, ſowohl wahre, als ſcheinbare philoſophiſche Erkentniß aus ganz reiner Vernunft, ohne Einmiſchung empiriſcher Principien im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, mit vorangeſchickter Critik, die als Propädevtik das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkentniſſe a priori unterſucht, heiſt **Metaphyſik.** Alſo giebt es eine **Metaphyſik der Natur,** und eine **Metaphyſik der Sitten.** Die erſtere bezieht ſich alſo auf den ſpeculativen Gebrauch der Vernunft, und pflegt im engern Verſtande Metaphyſik genannt zu werden; die lezte aber bezieht ſich auf den practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, und iſt eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie, oder empiriſche Bedingung zum Grunde gelegt werden muß.

Die Metaphyſik der Natur beſteht aus der Tranſcendentalphiloſophie und der rationalen Phyſiologie. Die erſtere betrachtet nur den Verſtand und die Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller Begriffe und Grundſäzze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, und wird die Ontolo-

gie genannt. Die zweite betrachtet die Natur, d. i. den Inbegrif gegebener Gegenſtände, aber ſo, daß ſie aus der Erfahrung nichts weiter nimmt, als was nöthig iſt, uns ein Object theils des äußern, theils des innern Sinnes zu geben, übrigens aber ſich aller empiriſchen Principien gänzlich enthält, die über dieſen Begrif noch irgend eine Erfahrung hinzuſezzen möchten, um daraus über dieſe Gegenſtände etwas zu urtheilen, daher heiſt ſie die rationale Phyſiologie. Dieſe rationale Phyſiologie iſt nun entweder eine phyſiſche oder immanente, oder ſie iſt eine hyperphyſiſche oder tranſcendente; d. i. ſie bleibt entweder innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, oder ſie geht auf eine ſolche Verknüpfung der Erſcheinungen, die alle mögliche Erfahrung überſteigt. Die immanente Phyſiologie betrachtet alſo die Natur, als den Inbegrif aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo, wie ſie uns gegeben iſt, alſo enthält ſie zwey Theile, nämlich die rationale Phyſik, welche die körperliche Natur, und die rationale Pſychologie, welche die Seele, oder die denkende Natur zum Gegenſtande hat. Die tranſcendentale Phyſiologie dagegen, welche über alle mögliche Erfahrung hinausgeht, hat entweder eine innere, oder eine äußere Verknüpfung der Naturdinge zum Gegenſtande. Jene iſt die Phyſiologie der geſammten Natur, d. i. die tranſcendentale Welterkentniß, dieſe aber geht auf den Zuſammenhang der geſamten Natur mit einem Weſen über der Natur, und heiſt die tranſcendentale Gotteserkentniß.

Alſo

Alſo beſteht das ganze Syſtem der Metaphyſik aus vier Haupttheilen: 1) der Ontologie, 2) der rationalen Phyſiologie, welche die rationale Phyſik und rationale Pſychologie in ſich begreift, 3) der rationalen Cosmologie, und 4) der rationalen Theologie. Die empiriſche Pſychologie dagegen, gehöret gar nicht in die Metaphyſik, ſondern in die Anthropologie.

Zulezt führt der Verfaſſer noch etwas weniges über die Hauptrevolutionen bey, die ſich in der Geſchichte der reinen Vernunft ausgezeichnet haben. Es iſt immer merkwürdig, daß die Menſchen im Kindesalter der Philoſophie davon anfiengen, wo wir jezt lieber endigen möchten, nämlich zuerſt die Erkentniß Gottes, und die Hofnung oder wohl gar die Beſchaffenheit einer andern Welt zu ſtudiren. Man ſahe leicht ein, daß es keine zuverläßigere Art geben könne, der unſichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwey Triebfedern, oder beſſer, die Beziehungspunkte zu allen Speculationen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat, und die erſte war eigentlich die Mutter der Metaphyſik. Man kann die Hauptrevolutionen derſelben auf eine dreyfache Abſicht zurückführen.

1) In Anſehung des Objects unſerer Erkentniſſe waren einige bloß Senſual-, andere bloß Intellectualphiloſophen. Der vornehmſte unter den erſtern war Epikur, unter den leztern Plato. Die erſtern behaupteten: in den Gegenſtänden der Sinne ſey allein Wirk-

lichkeit, alles übrige ſey Einbildung. Die leztern ſagten dagegen: in den Sinnen iſt nichts, als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Indeſſen ſtritten die erſtern den Verſtandesbegriffen eben nicht Realität ab, ſie war aber bey ihnen nur logiſch; ſie räumten nämlich intellectuelle Begriffe ein, aber ſie nahmen bloß ſenſibile Gegenſtände an. Die leztern dagegen hielten die wahren Gegenſtände für bloß intelligibel, und behaupteten, daß der reine Verſtand dieſelben anſchauete, wie ſie ſind, die Sinne dagegen denſelben bloß verwirreten.

2) In Anſehung des Urſprungs reiner Vernunfterkentniſſe waren einige Empiriſten, die dieſelben insgeſamt von der Erfahrung ableiteten; andere Noologiſten, welche behaupteten, daß ſie, unabhängig von der Erfahrung, in der Vernunft ihre Quelle hätten. Das Haupt der erſtern war Ariſtoteles, der leztern Plato. Locke, der jenem, und Leibniz, der dieſem folgte, haben es gleichwohl in dieſem Streite noch zu keiner Entſcheidung bringen können.

3) In Anſehung der Methode kann man die jezt herrſchende in die naturaliſtiſche und ſcientifiſche eintheilen. Der Naturaliſt der reinen Vernunft nimmt es ſich zum Grundſazze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft (die er die geſunde Vernunft nennt) ſich in Anſehung der erhabenſten Fragen der Metaphyſik mehr ausrichten laſſe, als durch Speculationen, das heiſt: daß man die Gröſſe und Weite des Mondes ſicherer nach dem Augenmaaß, als durch mathematiſche Umſchweife

be-

beſtimmen könne. Ein ſolch Verfahren iſt bloße Miſologie auf Grundſäzze gebracht, und, was das ungereimteſte iſt, die Vernachläßigung aller künſtlichen Mittel als eine eigene Methode angerühmt, ſeine Erkentniſſe zu erweitern. Die Beobachter der ſcientifiſchen Methode verfahren entweder dogmatiſch, oder ſceptiſch. Zu den erſtern gehört vorzüglich Wolf, zu den leztern David Hume. Der einzige Weg, der noch offen war, iſt der critiſche, den der Verfaſſer betreten hat. Und auf dieſem hoft er, daß er das, was viele Jahrhunderte nicht leiſten konnten, noch vielleicht vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden könne, nämlich die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, aber bisher vergeblich beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

Ueber

Ueber
Kants Critik der reinen Vernunft.

Zweiter Abſchnitt.
Verſuch einiger Winke zur nähern Prüfung derſelben.

Die bequeme vollſtändige Ueberſicht des ganzen Kantſchen Syſtems, die ich im vorhergehenden Abſchnitte zu verſchaffen geſucht habe, wird hoffentlich hinreichend ſeyn, den widrigen Vorwurf zu heben, als ob daſſelbe ſo tief angelegt wäre, daß es ſelbſt geübten Denkern dunkel bliebe, und daher ſchwerlich die Grundlage einer brauchbaren, allgemein verſtändlichen Philoſophie abgeben könnte. Eben ſo deutlich aber wird man auch aus derſelben erkennen, wie äußerſt wichtig die Aufgaben, die der Verfaſſer in dieſem vortreflichen Werke den Philoſophen zur Unterſuchung vorlegt, ſchon an ſich ſind, ohne einmal auf die Art zu ſehen, wie er ihre Auflöſung ſelbſt gegeben hat. Die Hauptmomente, auf welche alle Unterſuchungen ſeiner Vernunftcritik gehen, beſtehen in folgenden Aufgaben.

1) Die wahre Natur der Sinnlichkeit, und ihren Unterſchied vom Verſtande zu beſtimmen.

2) Den ganzen Vorrath der urſprünglichen Begriffe aufzuſuchen, die in unſerm Verſtande befindlich ſind, und welche unſerm geſamten Erkentniß zum Grunde liegen, und zugleich ihre wahre Abkunft zu beurkunden,

den, daß ſie nicht von der Erfahrung abgeleitet, ſondere reine Producte des Verſtandes ſind.

3) Zu zeigen, in welcher Art wir berechtigt ſeyn, dieſen Begriffen, die doch bloß etwas Subjectives in uns ſind, gleichwohl objective Realität zuzuſchreiben, oder wie der Verſtand befugt ſey, gleichſam aus ſich ſelbſt herauszugehen, und ſeine Begriffe auf Dinge, die außer ihm ſind, zu übertragen, d. i. ſie auf Gegenſtände zu beziehen.

4) Eben hiedurch die wahren Grenzen der menſchlichen Vernunft zu beſtimmen, mithin poſitiv auszumitteln, wie weit unſere Vernunft durch bloße Speculation kommen kann, und wo dagegen unſer eigentliches Wiſſen aufhört, und uns bloß Glauben und Hoffen übrig bleibt.

5) Endlich zugleich das Räthſel aufzulöſen, woher unſere Vernunft ſo unwiderſtehlich geneigt iſt, ſich mit ihren Speculationen über die Grenzen des möglichen Wiſſens hinauszuwagen, und daher den Schein aufzudecken, mit welchem ſie ſich hierin ſelbſt wider ihren Willen täuſcht.

Die Erheblichkeit dieſer Aufgaben iſt zwar ſchon an ſich ſo auffallend, daß ſie eben nicht einer weitläuftigen Erörterung zu bedürfen ſcheint. Indeſſen dürfte es doch nicht überflüßig ſeyn, dieſelbe durch einige kurze Bemerkungen noch ſichtbarer zu machen.

Jeder-

Jedermann weiß erſtlich, welchen Nachtheil die Vermiſchung der ſinnlichen und intellectuellen Erkentniß von jeher in der Metaphyſik angerichtet, welche endloſe Schulgezänke über die ungereimteſten Fragen, z. B. über die Figur der Seele, ihren Sitz im Körper u. ſ. w. ſie veranlaßt hat, und wie oft man daher von dem metaphyſiſchen Weiſen mit Recht ſagen kann: miſcent quadrata rotundis — alter hircum mulget, alter cribrum ſupponit. Dieſe Vermiſchung aber iſt unvermeidlich, ſo lange die wahren Grenzlinien zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand noch nicht richtig gezeichnet ſind. Bis dahin iſt auch der gründliche Philoſoph nicht ſicher, einestheils ſinnliche Dinge als bloße Objecte des Verſtandes zu behandeln, anderntheils aber Gegenſtänden, die ganz auſſer dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen, Prädicate beizulegen, die bloß von Gegenſtänden der Sinne gelten.

Eben ſo klar iſt es, daß man in dem Syſtem der allgemeinen nothwendigen Vernunfterkentniſſe, dergleichen die Metaphyſik ſeyn ſoll, unmöglich etwas zuverläßiges und vollſtändiges erwarten kann, wofern man nicht erſt den Verſtand gleichſam ausgemeſſen und die Anzahl der urſprünglichen Begriffe kennet, aus denen alle unſere Erkentniß zuſammengeſezt werden muß. Daß dieſe Anzahl unſerer Stammbegriffe nicht eben ſehr groß ſeyn könne, davon kann uns wohl der enge Bezirk unſerer allgemeinen Erkentniſſe ſchon hinlänglich überführen, und jeder Philoſoph muß es alſo billig ſchon an ſich wünſchen, die wahre Summe unſerer Stammbegriffe mit Zuverläßigkeit zu wiſſen. Allein dieſes iſt nicht genung,

ſondern

ſondern ſein Beruf fordert ihn unausbleiblich auf, dieſelben durch eine genaue Zergliederung unſers Verſtandesvermögens wirklich aufzuſuchen. Denn ſo lange man dieſe Stammbegriffe oder Categorien mit dem Ariſtoteles bloß rhapſodiſtiſch auf ein Gerathewohl annimmt, ohne verſichert zu ſeyn, ob und woher es nur gerade ſo viel und nicht mehrere oder wenigere giebt, wie will man dann zuverläßig wiſſen, ob die Tafel der aus dieſen Stammbegriffen zuſammengeſezten Grundſäzze, auf welche man ſein Syſtem bauet, auch präciſe und vollſtändig ſey. Das bloße Ausſpähen dieſer Stammbegriffe iſt indeſſen auch noch nicht hinlänglich, ſondern wir müſſen es zugleich entſcheidend einſehen, daß dieſelben nicht etwa aus der Erfahrung geſchöpft, ſondern unabhängig von aller Erfahrung ſchon in der Natur unſers Verſtandes liegen, und reine Begriffe a priori ſind. Denn wären ſie bloß aus der Erfahrung abſtrahirt; ſo wären alle allgemeine Grundſäzze, die wir aus ihnen zuſammenſezzen, bloß erſchlichen, mithin der Scepticismus unwiderlegbar. Man ſezze z. B. der Begrif der Urſache wäre nicht ein reiner Begrif, der ſchon vor aller Erfahrung urſprünglich in der Natur unſers Verſtandes läge, ſondern wir hätten ihn bloß aus einer Menge verglichener Wahrnehmungen, wo wir auf gewiſſe Begebenheiten jedesmal gewiſſe andere folgen ſehen, gebildet; ſo wäre der Grundſaz: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, bloß erſchlichen. Denn dieſer Grundſaz ſagt Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin apodictiſche Gewißheit aus. Dieſe aber kann kein aus der Erfahrung abſtrahirter Saz ausſagen; denn daraus, daß wir eine Sache immer ſo wahrgenom-

men

men haben, folgt noch nicht, daß dieſes nothwendig ſo geſchehen müſſe, und daß es nicht vielleicht unzählige Ausnahmen geben könne, die wir entweder überſehen, oder zu deren Wahrnehmung es uns zur Zeit noch lediglich an Gelegenheit gefehlet hat.

Die dritte Frage: in welcher Art wir befugt ſind, die Begriffe unſers Verſtandes als Prädicate von Gegenſtänden auszuſagen, macht, wie ich ſchon zu Anfange des erſten Abſchnitts angemerkt habe, den Hauptzweck der Vernunftcritik aus. Allein dieſe Frage iſt auch unſtreitig nicht nur die wichtigſte, die der Metaphyſiker aufwerfen kann, ſondern die erſte, die er billig vor allen übrigen aufwerfen und beantworten ſollte. Denn die Metaphyſik hat es nicht, wie die Logik, bloß mit der Zergliederung unſerer Begriffe, ſondern eigentlich mit ihrer Anwendung auf Gegenſtände, und mit der Verknüpfung der Gegenſtände unter einander zu thun. Sie hat es aber auch gar nicht mit demjenigen zu thun, was uns die Erfahrung von den Dingen lehrt; ſondern ſie ſoll uns lehren, was für Begriffe wir a priori, ohne uns auf Erfahrung zu berufen, nothwendiger Weiſe mit jedem Gegenſtande verknüpfen müſſen, z. B. daß nichts ohne Urſache geſchehen könne, daß alles Wandelbare nur ein Accidenz des Beharrlichen ſey u. ſ. w. Ja ſie ſoll uns ſelbſt vom Daſeyn und der Beſchaffenheit ſolcher Gegenſtände gewis machen, von denen wir gar keine Erfahrung haben können, z. B. von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, von dem Leben nach dem Tode, vom Daſeyn Gottes u. ſ. w. Die eigentlich metaphyſiſchen Säzze ſind alſo einestheils lauter ſynthetiſche

Säzze,

Sätze, wo der Begrif, den man dem Gegenſtande als ein Prädicat zuſchreibt, in der Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt gar nicht enthalten iſt, mithin auch aus dieſer keinesweges durch den Saz des Widerſpruchs gefolgert werden kann, ſondern wo der Begrif vielmehr unſere Vorſtellung von dem Gegenſtande vermehren und erweitern ſoll, anderntheils aber ſind ſie zugleich lauter Sätze a priori, wo wir die Befugniß, dem Gegenſtande einen gewiſſen Begrif als Prädicat beizulegen, auch gar nicht auf das Zeugniß der Erfahrung gründen ſollen. So lange man alſo noch nicht weiß, in welcher Art der Verſtand a priori zu ſynthetiſchen Sätzen kommen, mithin a priori ſeine Begriffe auf Gegenſtände beziehen kann, ſo lange muß jede metaphyſiſche Behauptung, ſo gründlich erwieſen ſie auch immer ſcheinen mag, nothwendig unſicher und ſchwankend bleiben. Denn wie will man in dieſem Falle beweiſen, daß eine ſolche Behauptung ſich in der That auf Gegenſtände beziehe, und nicht etwa ein bloßes leeres Gedankenſpiel in uns ſey? Der Mathematiker kann zwar in Anſehung dieſes Punktes ganz unbekümmert ſeyn; denn die apodictiſche Gewißheit ſeiner ſynthetiſchen Grundſätze hat nicht nur die allgemeine Erfahrung für ſich, ſondern, was das wichtigſte iſt, ſie hat ſchon an ſich die vollkommenſte unmittelbare Evidenz, ſo daß kein Beweis davon nöthig iſt. So iſt z. B. der geometriſche Grundſaz: daß die gerade Linie der kürzeſte Weg zwiſchen zween Punkten ſey, ſo unmittelbar einleuchtend, daß ſeine Richtigkeit nicht nur in jedem beliebig gewählten Falle die Erfahrung zur Seite hat, ſondern auch ſchon an ſich vor

allen Einwürfen und Zweifeln ſicher iſt, wenn gleich in der ganzen Natur keine gerade Linie wirklich exiſtirte. Ja ſelbſt der Metaphyſiker kann die Unterſuchung, wie der Verſtand a priori von Gegenſtänden ein ſynthetiſches Urtheil fällen kann, gewißermaaßen entbehren, ſo lange er innerhalb den Grenzen der Sinnenwelt bleibt, und ſich bloß mit den allgemeinen Naturgeſezzen der körperlichen Dinge beſchäftiget. Denn obgleich ſeinen Grundſäzzen die mathematiſche unmittelbare Evidenz fehlt, ſo hat er doch, ſo lange er innerhalb dem erwähnten Gebiete bleibt, für die Richtigkeit derſelben wenigſtens das einſtimmige Zeugniß der Erfahrung. Wenn er indeſſen dieſe ſynthetiſchen Grundſäzze durch nichts weiter, als durch das bloße Zeugniß einer allgemeinen Erfahrung rechtfertigen kann; ſo muß man ihn nicht einen Metaphyſiker, ſondern einen bloßen Naturforſcher nennen, denn auszumitteln, was allgemeine Erfahrung lehrt, iſt das eigentliche Geſchäfte des leztern, vom erſtern aber fordert man, daß er ſeine Erkentniſſe a priori, d. i. unabhängig von aller Erfahrung beweiſen ſoll. Allein, wenn der Metaphyſiker ſich über die Grenzen der Sinnlichkeit hinauswagt, wo ihm auch die Zuflucht fehlt, ſeine ſynthetiſchen Säzze durch Erfahrung vertheidigen zu können, womit will er ſich hier rechtfertigen, ſo lange er nicht überhaupt die Art und Weiſe einſieht, wie der Verſtand befugt ſey, a priori ſynthetiſch zu urtheilen? wie will er hier ſich und andere überzeugen, daß die Grundſäzze, die innerhalb der Sinnenwelt allgemein gültig ſind, auch auf Gegenſtände anwendbar ſeyn, die außer der Sphäre der Sinnlichkeit liegen? So kann er z. B. bey dem Gebrauche des Grundſazzes: alles, was

geſchieht, hat eine Urſache, ganz unbekümmert ſeyn, ſo lange er denſelben bloß als ein allgemeines Naturgeſez in der Körperwelt gebraucht, und hier von jeder Begebenheit auf ihre Urſache ſchließt. Denn hier kann er ſich getroſt auf das allgemeine Zeugniß der Erfahrung berufen, die, ſo weit ſie nur reicht, die Allgemeinheit jenes Sazzes überall beſtätigt. Aber wenn er mit dieſem Grundſazze über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgehen, und z. B. aus der Zufälligkeit des ganzen Weltalls auf eine nothwendige Urſache deſſelben ſchließen will; ſo ſezt er dadurch ſelbſt voraus, daß jener ſynthetiſche Grundſaz nicht aus der Erfahrung geſchöpft, ſondern unabhängig von dieſer ſeinen Urſprung im Verſtande ſelbſt habe, und daß alſo ſeine Allgemeingültigkeit ſchon an ſich a priori erkannt werde. Allein wie kann er ſich zu dieſer Vorausſezzung befugt halten, ſo lange er nicht erſt überhaupt die Frage aufgelöſet hat: wie der Verſtand a priori zu ſynthetiſchen Säzzen kommen, und gewiß ſeyn könne, daß ſie nicht bloße leere Verknüpfungen ſeiner Begriffe ſind, ſondern eine wahre Beziehung auf Gegenſtände haben?

Das tiefe Stillſchweigen, das man in Anſehung dieſes Punktes in allen Schriften der Weltweiſen findet, war die eigentliche Veranlaſſung, die den David Hume, in ſeinen philoſophiſchen Verſuchen über die menſchliche Erkentniß, zum Scepticismus, und vielleicht auch zu ſeinen ſo ungezähmten Angriffen der Religion verleitete. Dieſer ſcharfſinnige Forſcher ſahe es ſehr gut ein, daß der größeſte und wichtigſte Theil unſerer Erkentniſſe darauf beruhe, daß wir von der Wirkung auf die Urſache,

und umgekehrt von der Urſache auf die Wirkung ſchließen. Er erkannte auch zugleich ganz richtig, daß jede Wirkung eine von ihrer Urſache ganz unterſchiedne Begebenheit iſt, und daß daher der Saz: ein Ding A iſt die Urſache eines andern B, d. i. wenn etwas geſezt wird, ſo muß auch nothwendig etwas anderes geſezt werden, das auf jenes folgt, gar nicht aus dem Sazze des Widerſpruchs erkannt werden kann. Denn ein Widerſpruch findet nur alsdenn Statt, wenn das Geſezte und Aufgehobene eben daſſelbe Ding iſt. So würde z. B. der Saz: wenn A geſezt wird, ſo wird A nicht geſezt, ein offenbarer Widerſpruch ſeyn. Aber in dem Sazze: wenn A geſezt wird, ſo wird B nicht geſezt, oder: auf A folgt nicht B, einen Widerſpruch finden wollen, das hieſſe offenbar, das Vergnügen ſuchen, ſich ſelbſt zu widerſprechen. Denn hier iſt nicht nur das Aufgehobene B vom Geſezten A ganz verſchieden, ſondern ſogar die Zeit, in welcher A geſezt, und B nicht geſezt wird, iſt verſchieden. Da ich nun ohne Widerſpruch ſagen kann: A iſt jezo, aber nicht im folgenden Augenblick; ſo kann ich um ſo mehr ohne Widerſpruch ſagen: A iſt jezo, aber B iſt im folgenden Augenblick nicht. Dieſe Bemerkung war dem grübelnden Hume äußerſt auffallend. Er warf daher die Frage auf: auf welchem Wege, und durch was für Vernunftſchlüße kommen wir dazu, daß wir mit irgend einem Dinge den ihm ganz fremden Begrif der Urſache verknüpfen können, der doch gar nicht in ihm enthalten iſt, und daß wir alſo ſagen können: A ſey die Urſache von B, d. i. auf etwas, was geſezt wird, müſſe jederzeit nothwendig etwas anderes folgen, da doch die Nichtfolge des

leztern

leztern gar nichts Widerſprechendes enthält? Nun ſahe er einestheils, meinem Bedünken nach, ſehr richtig ein, daß bloße Erfahrung oder Wahrnehmung uns niemals auf den Saz führen könne, daß ein Ding die Urſache eines andern ſey, d. i. daß auf eine geſezte Begebenheit nothwendig eine andere folgen müſſe. Denn bloße Erfahrung bezieht ſich lediglich auf das Gegenwärtige und Vergangene, aber nicht auf das Zukünftige. Von ihr unterrichtet, können wir alſo zwar wiſſen, daß auf gewiſſe Begebenheiten bis zum jezzigen Augenblicke jederzeit gewiſſe andere erfolgt ſind, z. B. daß wir beym Anrühren des Feuers Schmerz, des Schnees Kälte, beym Sonnenſchein Wärme ꝛc. empfunden haben. Aber behaupten wollen, daß bloße Erfahrung uns lehren könnte, daß auch künftig auf ähnliche Begebenheiten der erſtern Art jedesmal ähnliche Begebenheiten der zweiten Art nothwendig erfolgen müſſen, das hieße offenbar ſich ſelbſt widerſprechen, und Erfahrung, die bloß ein Bewußtſeyn gegenwärtiger und vergangner Wahrnehmungen iſt, für eine Vorherempfindung künftiger Begebenheiten ausgeben. Anderntheils aber ſtand Hume in dem Wahn, daß unſer ganzes Wiſſen nichts weiter, als bloße Erfahrung ſey. Denn er hielt alle Begriffe unſers Verſtandes für bloße Abriſſe oder Copeyen unſerer ſinnlichen Eindrücke, die von den leztern bloß durch den geringern Grad der Lebhaftigkeit unterſchieden wären, und leugnete daher alle Erkentniſſe a priori. Da alſo, nach ſeiner Meinung, alle unſere Erkentniß bloß aus Erfahrung geſchöpft iſt, bloße Erfahrung aber den Begrif der Urſache unmöglich erzeugen kann; ſo muſte er natürlich folgern, daß

die Vernunft von Urſache und Wirkung gar nichts wiſſen könne, und ſo blieb ihm freylich nichts übrig, als daß er den Begrif der Urſache und Wirkung für ein bloßes Geſchöpf der Einbildungskraft erklärte, welches dieſe bloß dadurch hervorbrächte, daß ſie, wenn wir auf eine gewiſſe Begebenheit eine andere folgen ſehen, nach dem Geſezze der Aſſociation, bey einer gleichartigen Begebenheit ſich dieſe Folge von neuem vorſtellte, und auf dieſe Weiſe nach und nach eine Fertigkeit und Gewohnheit erlangte, mit gewiſſen Begebenheiten andere als nothwendige Folgen zu verknüpfen.

So war der völlige Scepticismus des Hume fertig, und alle vorgegebene metaphyſiſche Vernunfterkenntniſſe waren ihm nichts weiter, als leere Erdichtungen der Phantaſie, die ſowohl ihren Urſprung, als auch Beifall und Glauben, den wir ihnen widmen, gar keinem Vernunftſchluſſe, ſondern lediglich der Gewohnheit, verknüpfte Erfahrungen in unſerer Einbildungskraft immer von neuem zu aſſociiren, zu verdanken hätten, welche, weil dieſe Aſſociationen immer von wirklich gegenwärtigen Dingen veranlaßt würden, einen ſo lebhaften Eindruck auf uns machte, daß ſie durch eine Art von Gefühl oder Inſtinkt uns unmittelbar zum Beifall und Glauben antriebe. Ja Hume ging noch weiter, und leitete auch ſelbſt unſere Urtheile von den Graden der Wahrſcheinlichkeit aus eben dieſer Quelle her. Auf dieſe Weiſe war der Grund nicht nur zu ſeiner kühnen Beſtreitung aller Wunderwerke, ſondern überhaupt zu allen ſeinen vermeſſenen Angriffen, ſowohl der geoffenbarten, als ſelbſt der natür-

türlichen Religion völlig gelegt. Und dieſer Scepticismus entſtand bey ihm bloß daher, weil er es gar nicht einſehen konnte, wie die Vernunft im Stande ſey, a priori von einem Gegenſtande etwas zu behaupten, das doch gar nicht in ſeinem Begriffe liegt, und weil er auch bey keinem Weltweiſen hierüber die geringſte Aufklärung antraf. „Kein Leſen, (ſagt er in ſeinem vierten Verſuche) „kein „Nachforſchen iſt noch vermögend geweſen, meine Schwie„rigkeit zu heben, oder mir in einiger Materie von ſo un„gemeiner Wichtigkeit ein Genüge zu verſchaffen. Kann „ich beſſer thun, als dieſe Schwierigkeit der Welt vorzu„legen, ob ich ſchon vielleicht wenig Hofnung habe, eine „Auflöſung zu erhalten?“ Natürlich konnte es einem für Wiſſenſchaft, Religion und Sittlichkeit ſo gefährlichen Scepticism nicht an geſchickten Widerlegern fehlen, und Hume bekam wirklich mehr, als einen. Allein es iſt in der That auffallend, daß kein einziger von ihnen die wahre Streitfrage einſahe. Denn alles, was man wider ihn vorbrachte, traf ſeinen eigentlichen Zweifel nicht im mindeſten. Man analyſirte ihm die Begriffe der Urſache und Wirkung, man zeigte ihm, daß der eine den andern ſchon in ſich ſchließe, und daß daher die Säzze ganz unwiderſprechlich wären: wo eine Urſache iſt, da iſt eine Wirkung, und wo eine Wirkung iſt, da iſt eine Urſache; allein man bedachte nicht, daß Hume dieſe identiſchen Säzze gar nicht leugnete, und eben ſo wenig die Definition der Urſache und Wirkung anfocht, ſondern daß er vielmehr wiſſen wollte, wie die Vernunft zu dieſen Begriffen käme, und wie ſie von irgend einem Dinge ſagen könnte: es ſey die Urſache, oder

die Wirkung eines andern, d. i. wenn etwas geſezt wird, ſo müſſe etwas anderes geſezt werden, was auf jenes folgt, oder ihm vorhergeht, und ob alſo nicht ſein Verdacht gegründet ſey, daß die Begriffe von der Urſache und Wirkung gar nicht Producte des Verſtandes, ſondern bloße Erdichtungen der Einbildungskraft ſeyn? Man warf ihm vor, daß er die Natur der hypothetiſchen Nothwendigkeit verkannte, indem er die Gewißheit bloß an die abſolute Nothwendigkeit heftete, da doch auch bey zufälligen Dingen dasjenige, was unter Vorausſezzung eines andern, mithin hypothetiſch nothwendig iſt, eben ſo unausbleiblich gewiß wäre, als das, was an ſich nothwendig iſt, allein man bemerkte wieder nicht, daß Hume gerade darüber Belehrung forderte, ob und wie die Vernunft im Stande wäre, zwiſchen zwey verſchiedenen Dingen eine hypothetiſch nothwendige Verknüpfung zu beweiſen. Man berief ſich auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Begriffe von Urſache und Wirkung, und der Schlüße von einem auf den andern, man erwog aber nicht, daß Hume ſich durch dieſen Umſtand gerade völlig in ſeinem Wahn beſtärkte, indem er am Ende ſeines fünften Verſuchs eben hieraus ſchloß: „es wäre nicht wahrſcheinlich, daß die Natur dergleichen „unentbehrliche Kenntniſſe den betrüglichen Schlüßen und „Folgerungen unſerer Vernunft anvertrauet haben ſollte, „welche in ihren Wirkungen langſam iſt, in den erſten „Jahren der Kindheit ſich faſt gar nicht äußert, und in „jedem Alter und Zeitlaufe des menſchlichen Lebens dem „Irrthum und Verſehen äußerſt unterworfen iſt, es ſähe „vielmehr der gewöhnlichen Klugheit der Natur ähnlicher,

„eine

„eine ſo nothwendige Handlung und Wirkung des Ge„müths durch einen gewiſſen natürlichen Trieb und In„ſtinct, oder durch einen gewiſſen mechaniſchen Hang in „Sicherheit zu ſezzen, welcher in ſeinen Wirkungen un„fehlbar wäre, ſich ſofort bey dem erſten Anſchein des „Lebens und Denkens entdeckte, und von allen den mit „Mühe ausgearbeiteten Schlüßen und Folgerungen des „Verſtandes unabhängig wäre.“ Man verwies ihn endlich auf das allgemeine Urtheil des gemeinen geſunden Menſchenverſtandes, allein man vergaß wieder, daß Hume dieſes Urtheil nicht für eine Wirkung des Verſtandes hielt, ſondern es bloß von der Gewohnheit und einem gewiſſen Gefühl ableitete, und daß er eben davon unterrichtet ſeyn wollte, wie der Verſtand zu ſolchen Urtheilen, als die über Urſache und Wirkung ſind, fähig und berechtigt ſey. Kurz: die eigentliche Frage, die Hume aufgeworfen hatte, und deren Beantwortung er für unmöglich hielt, nämlich: wie der Verſtand zwiſchen ganz verſchiedenen Dingen eine nothwendige Verknüpfung erkennen, oder nach der Kantſchen Sprache, a priori ſynthetiſche Urtheile erzeugen könne, wurde von allen ſeinen Gegnern gänzlich überſehen, und ſein Scepticism blieb alſo unwiderlegt.

Dieſe Zergliederung des Humiſchen Scepticism wird hoffentlich die Wichtigkeit der drey erſten Aufgaben der Kantſchen Vernunftcritik auſſer allen Zweifel ſezzen. Kant geſteht in der Vorrede zu ſeinen Prolegomenen ſelbſt, daß das Humiſche Problem ihm zuerſt den dogmatiſchen Schlummer unterbrochen, und ſeinen Unterſuchungen im

Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gegeben. Hume ſchränkte ſeine Frage bloß auf die Begriffe von Urſache und Wirkung ein. Allein Kant ſahe bald, daß ſie ganz allgemein bey allen metaphyſiſchen Begriffen Statt findet, und ſuchte daher die Auflöſung derſelben im Ganzen auf. Und ſo verdient ſeine Critik ſchon aus dieſem Geſichtspunkte den gröſeſten Dank und die ſorgfältigſte Unterſuchung jedes Philoſophen, da ſie unmittelbar darauf ausgehet, den noch gar nicht widerlegten Humiſchen Scepticism aus dem Grunde zu zernichten.

Sobald erſt einmal die Auflöſung der drey erſten Aufgaben der Vernunftcritik auf eine überzeugende Art zu Stande kommt; ſo kann man von derſelben ſicher erwarten, daß ſie auch zugleich zu einer entſcheidenden Auflöſung der beiden leztern führen, und uns nicht nur zu einer genauen Grenzbeſtimmung der Sphäre unſers möglichen Wiſſens, ſondern auch zur Aufdeckung der wahren Urſachen verhelfen muß, warum die Vernunft nicht nur ſo unaufhaltſam dieſe Grenzen zu überfliegen ſucht, ſondern ſich auch ſo feſt einbildet, in dieſem leeren Raume noch immer wichtige Eroberungen machen zu können. Welch eine wünſchenswürdige Sache es aber ſey, daß wir einmal dieſen Gipfel glücklich erreichten, beſtimmt angeben zu können, wie weit wir eigentlich mit unſerer Speculation kommen können, das iſt wohl einem jeden ſo einleuchtend, das es unnüz wäre, auch nur ein Wort darüber zu ſagen.

Wenn man alles dieſes zuſammennimmt; ſo iſt die Wichtigkeit der Unterſuchungen, welche die Kantſche Vernunft-

nunftcritik zum Gegenſtande hat, offenbar. So viel ich einſehe, umfaſſen und erſchöpfen ſie nicht nur alles, was man nur irgend zur ſichern Grundlage einer vollkommenen und zuverläßigen Metaphyſik erwarten kann, ſondern der ganze Geſichtspunkt, den ſie uns zur Prüfung und Berichtigung unſerer philoſophiſchen Erkentniſſe eröfnen, iſt unſtreitig ſo unerwartet und neu, daß es bey der ſo rühmlichen Bemühung unſers Zeitalters, die Aufklärung in allen Gattungen der menſchlichen Erkentniß zu befördern, entweder ein unerhörter Schlummer, oder eine unverzeihliche Vorliebe zu dem einmal angenommenen Syſtem ſeyn würde, wenn dieſe neue Ausſicht, welche ein Philoſoph, wie Kant, durch ſo vieljähriges höchſt mühſames Forſchen eröfnet hat, von unſern Weltweiſen zur nähern Unterſuchung und Berichtigung der Philoſophie nicht aufs beſte genuzzet würde.

Die Sache aber wird noch wichtiger, wenn man auf die Art, wie Kant, die angeführten Probleme aufgelöſet, und auf das Reſultat ſeiner Unterſuchungen ſiehet. Dieſes beſteht im Ganzen genommen kurz in folgendem:

Auflöſung der erſten Aufgabe. Sinnlichkeit und Verſtand ſind zwo weſentlich unterſchiedene Quellen unſerer Erkentniß, die aber bloß in Verbindung ein wirkliches Erkentniß liefern. Die Sinnlichkeit beſteht in der Fähigkeit unſerer Seele, unmittelbar Vorſtellungen von Gegenſtänden zu empfangen, bloß dadurch, daß wir von denſelben auf dieſe oder jene Art afficirt werden. Die Vorſtellungen, die ſie uns liefert, beziehen ſich alſo auf den

Gegenſtand, der uns afficirt, unmittelbar, d. i. ſie ſind Anſchauungen. Nun haben aber alle unſere Anſchauungen eine zwiefache Form. Die eine Art ſtellt uns die Gegenſtände als außer uns und außerhalb einander, d. i. im Raum vor. Die andere ſtellt uns dieſelben als etwas in uns und in unſerm Gemüthe ſelbſt Befindliches vor, und zwar entweder als zugleich vorhandene, oder als auf einander folgende Dinge, d. i. in der Zeit. Mithin ſind Raum und Zeit die beiden Formen, an welche alle unſere Anſchauungen gebunden ſind, und da ſie Vorſtellungen ſind, die ſich auf die Gegenſtände unmittelbar beziehen, ſo ſind ſie ſelbſt Anſchauungen. Nun muß der Grund, warum alle unſere Anſchauungen gerade an dieſe beiden Formen gebunden ſind, in der Art der Empfänglichkeit unſerer Vorſtellungsfähigkeit, wie ſie von Gegenſtänden afficirt werden kann, mithin in der urſprünglichen Natur unſerer Sinnlichkeit ſelbſt liegen. Alſo ſind Raum und Zeit reine Anſchauungen, die ſchon a priori vor aller wirklichen Empfindung, urſprünglich in der Vorſtellungsfähigkeit unſerer Seele befindlich ſind, und allen unſern wirklichen Empfindungen als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit bereits zum Grunde liegen. Aber eben daher ſind Raum und Zeit auch nicht etwas, was an den Gegenſtänden ſelbſt haftete, ſondern ſie ſind bloße ſubjective Vorſtellungen in uns. Das Seyn im Raum und in der Zeit, mithin auch die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Folge, Veränderung, Bewegung u. ſ. w. ſind alſo gar nicht Eigenſchaften, die den Gegenſtänden ſelbſt und an ſich zukom-

kommen, ſondern Vorſtellungen in unſerm Gemüthe, die lediglich an der Natur unſerer Sinnlichkeit haften. Daher kennen wir die Dinge bloß ſo, wie ſie uns erſcheinen, d. i. wir kennen bloß die Eindrücke, die ſie auf unſere ſinnliche Vorſtellungsfähigkeit machen, was ſie dagegen an ſich ſeyn, oder was für Vorſtellungen ſich etwa andere vernünftige Weſen von ihnen machen mögen, iſt uns gänzlich unbekannt.

Auflöſung der zweiten Aufgabe. Alle unſere Erkentniß fängt alſo von den Sinnen an. Denn dieſe geben uns Gegenſtände, indem ſie uns unmittelbare Vorſtellungen, oder Anſchauungen von ihnen liefern. Indeſſen ſind alle unſere Anſchauungen vor ſich allein etwas blindes und todtes, wobey ſich unſere Seele nur leidentlich verhält, indem ſie die Eindrücke, oder Modificationen ihrer ſinnlichen Vorſtellungsfähigkeit von den Gegenſtänden, welche ſie afficiren, bloß empfängt und annimmt. Die Anſchauungen der Gegenſtände enthalten alſo zwar den Stoff zu Erkentniſſen, aber vor ſich allein ſind ſie noch ſelbſt keine Erkentniß. Sollen ſie dieſes werden, ſo muß ſie noch der Verſtand denken. Unſer Denken aber iſt nicht anders, als durch Begriffe möglich, mithin ſind dieſe eben ſo die eigenthümliche Form unſers Verſtandes, als Raum und Zeit die eigenthümliche Form unſerer Sinnlichkeit ausmachen. Alſo muß der Verſtand die Anſchauungen, die uns die Sinnlichkeit von den Gegenſtänden liefert, erſt unter Begriffe bringen, wenn aus ihnen ein Erkentniß werden ſoll. Begriffe ſind demnach thätige Vorſtellungen unſers Verſtandesvermögens,

und da ſie unmittelbar die Anſchauungen der Gegenſtände zum Object haben; ſo beziehen ſie ſich auf die Gegenſtände ſelbſt nur mittelbar. Da nun die Sinnlichkeit uns bloß Vorſtellungen liefern kann, die ſich auf den Gegenſtand unmittelbar beziehen; ſo können die Sinne uns keine Begriffe geben, mithin müſſen dieſe reine Producte des Verſtandes ſeyn, und da bloß vermittelſt ihrer ein jedes Erkentniß, mithin auch die Erfahrung ſelbſt, erſt möglich wird; ſo müſſen ſie, unabhängig von aller Erfahrung, ſchon a priori als die urſprünglichen Formen alles unſers Denkens, in der Natur unſers Verſtandes ſelbſt liegen. So wie es alſo in unſerer Sinnlichkeit reine Anſchauungen a priori giebt, die allen unſern empiriſchen Anſchauungen, die wir durch die Empfindung erlangen, als nothwendige Formen zum Grunde liegen; ſo giebt es auch in unſerm Verſtande reine Begriffe a priori, die allen unſern Erkentniſſen als nothwendige Formen zum Grunde liegen, und aus welchen demnach unſere geſammte Erkentniß zuſammengeſezt werden muß. Nun iſt Denken und Urtheilen einerley, mithin enthält ein jeder Begrif, den wir uns von Gegenſtänden machen, eine beſondere Form eines Urtheils über dieſelben. Alſo muß es gerade ſo viel Hauptarten reiner Begriffe a priori geben, als es Formen möglicher Erfahrung giebt. Nun giebt es, wie aus der Logik bekannt iſt, der Form nach, vier Hauptgattungen von Urtheilen, deren jede drey beſondere Arten in ſich enthält, nämlich alle Urtheile unterſcheiden ſich überhaupt in Anſehung der Quantität, der Qualität, der Relation, und der Modalität.

Die von der erſten Gattung ſind: allgemeine, beſondere, einzelne.

Die von der zweiten: bejahende, verneinende, unendliche.

Die von der dritten: categoriſche, hypothetiſche, disjunctive.

Die von der vierten: problematiſche, aſſertoriſche, apodictiſche.

Sieht man nun auf die Begriffe, welche die verſchiedene Form der Verknüpfung in dieſen Urtheilen enthalten; ſo ergiebt ſich daraus die vollſtändige Tafel aller reinen Begriffe a priori, die alle mögliche Formen unſers ganzen Denkens enthalten, und die daher Kant Categorien nennt. Alle unſere urſprünglichen Begriffe a priori nämlich ſind:

1) Die der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.

2) Die der Qualität: Realität, Negation, Limitation.

3) Die der Relation: Subſtanz, Urſache, Gemeinſchaft.

4) Die der Modalität: Möglichkeit, Daſeyn, Nothwendigkeit.

Dieſe vier Hauptbegriffe, nebſt den zwölf Begriffen, die ihre Beſtandtheile ausmachen, enthalten den

ganzen

ganzen Vorrath aller Stammbegriffe, die a priori in unſerm Verſtande liegen, und aus denen alle unſere möglichen Erkentniſſe zuſammengeſezt werden müſſen. Und ſo iſt nicht nur das ganze Vermögen unſers Verſtandes aus der Natur deſſelben ſelbſt, mithin völlig a priori ausgemeſſen, ſondern auch zugleich die reine Abkunft unſerer Begriffe aus dem Verſtande, und ihre völlige Unabhängigkeit von aller Erfahrung, erwieſen.

Auflöſung der dritten Aufgabe. Raum und Zeit ſind zwar als reine Anſchauungen a priori bloße ſubjective Vorſtellungen in uns. Allein ſo fern ſie die nothwendigen Formen unſerer Sinnlichkeit ſind, ohne welche gar kein Gegenſtand von uns empiriſch angeſchauet, oder empfunden werden kann; ſo haben ſie eine nothwendige Beziehung auf Gegenſtände unſerer Sinne, d. h. Raum und Zeit ſind nothwendige Prädicate alles deſſen, was ein Gegenſtand unſerer äußern oder innern Empfindungen ſeyn ſoll. Auf dieſe Weiſe ſtehen alſo folgende ſynthetiſche Grundſäzze a priori feſt:

1) Alles, was ein Gegenſtand unſerer äußern Sinne ſeyn, d. i. als ein äußerliches Ding von uns empiriſch angeſchauet oder empfunden werden ſoll, iſt im Raum, und ihm kommen alſo auch alle Prädicate des Raums, z. B. die Ausdehnung, Theilbarkeit ꝛc. nothwendig zu.

2) Alles, was ein Gegenſtand unſerer Sinne überhaupt, es ſey des äußern oder des innern, ſeyn ſoll,

ſoll, iſt in der Zeit, und ihm kommen alſo auch alle Prädicate der Zeit, z. B. der Simultaneität, der Folge ꝛc. nothwendig zu.

Alſo beruhet die objective Realität des Raums und der Zeit, d. i. ihre ſynthetiſche Verknüpfung mit Gegenſtänden, bloß darauf, weil ohne ſie kein Gegenſtand von uns empiriſch angeſchauet und empfunden werden kann. Eben ſo ſind alle reine Begriffe a priori zwar bloß etwas Subjectives in unſerm Verſtande. Allein ſo fern ſie die Formen alles unſers Denkens ſind, ohne welche kein Gegenſtand gedacht werden, mithin aus allen unſern Anſchauungen gar kein Erkentniß entſpringen kann, ſo fern müſſen ſie ſich ebenfalls nothwendig auf alle Gegenſtände unſerer Sinnlichkeit beziehen, das heiſt: ſie müſſen nothwendige Prädicate aller Gegenſtände unſerer Sinnlichkeit ſeyn. Denn ſonſt wären alle unſere Anſchauungen blind, und wir könnten ſie gar nicht erkennen, mithin wäre nicht nur alle Erkentniß vom Raum und der Zeit, folglich die ganze Mathematik unmöglich, ſondern es wäre auch gar keine Wahrnehmung, alſo gar keine Erfahrung möglich. Daher ſteht folgender allgemeiner ſynthetiſcher Grundſaz a priori feſt: Alles, was ein Gegenſtand möglicher Erfahrung ſeyn ſoll, muß nicht nur im Raum und in der Zeit ſeyn, ſondern ihm muß auch von jeder Claſſe der reinen Verſtandesbegriffe wenigſtens einer nothwendig zukommen. Alſo beruht die objective Realität aller unſerer reinen Begriffe bloß darauf, weil ohne ſie keine Erkentniß von Gegenſtänden der Sinne, mithin keine Erfahrung möglich iſt. Wollte man demnach z. B. behaupten,

daß der Begrif der Urſache gar keine Beziehung auf Gegenſtände hätte, ſondern ein bloßes Phantom wäre, das uns nur lange Gewohnheit als etwas Wirkliches vorſpiegelte; ſo müßte man überhaupt alle Erkenntniß ſinnlicher Gegenſtände, d. i. die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt leugnen. Weit gefehlt alſo, daß, wie Hume vorgab, unſere Begriffe nur Copeyen unſerer ſinnlichen Eindrücke wären, die wir bloß aus der Erfahrung ſchöpften; ſo ſind ſie es vielmehr, durch deren Verknüpfung mit den Gegenſtänden die Erfahrung ſelbſt erſt möglich wird.

Unſere Begriffe a priori haben alſo objective Realität, oder eine Beziehung auf Gegenſtände, weil ſie mit jedem Gegenſtande möglicher Erfahrung als nothwendige Prädicate verknüpft werden müſſen. Nun aber ſezt eine ſolche Verknüpfung voraus, daß zwiſchen dem Begriffe und dem Gegenſtande eine Gleichartigkeit ſey. Allein Begriffe ſind mit den Anſchauungen, als ihren Gegenſtänden, ganz ungleichartig. Alſo muß es eine dritte vermittelnde Vorſtellung a priori geben, die ſowohl mit der Anſchauung als mit dem Begriffe eine gewiſſe Gleichartigkeit hat, und vermittelſt welcher alſo die Verknüpfung des Begrifs mit dem Gegenſtande möglich wird. Dieſe vermittelnde Vorſtellung, welche Kant das Schema des Begrifs nennt, iſt nun die Zeit. Denn dieſe iſt nicht nur mit allen Anſchauungen gleichartig, indem ſie ſelbſt eine reine Anſchauung a priori iſt; ſondern da ſie zugleich die Form aller ſowohl der innern als der äußern Empfindungen iſt, ſo iſt auch ihre Vorſtellung in jeder empiriſchen Anſchauung der Gegenſtände enthalten, und

da ſie eine Vorſtellung a priori iſt; ſo iſt ſie ſofern auch mit jedem Begriffe a priori gleichartig. Alſo iſt die Verknüpfung eines reinen Begrifs mit einem Gegenſtande bloß vermittelſt der Zeit, als ſeines Schema, möglich, d. i. kein Gegenſtand kann unmittelbar unter einen reinen Begrif ſelbſt, ſondern bloß unter ſein Schema, nämlich die Zeit, ſubſumiret werden. Ohne dieſes Schema ſind daher alle unſere reine Begriffe ganz leere Begriffe, ohne allen Inhalt und Anwendung auf Gegenſtände. So iſt z. B. der Begrif der Subſtanz, wenn man ihn ohne ſein Schema, nämlich ohne Fortdauer in der Zeit, oder Beharrlichkeit denkt, ein ganz leerer Begrif, unter dem man ſich zwar ein Subject denkt, das nicht wieder ein Prädicat eines andern iſt, mit dem man aber gar nichts machen kann, weil man gar keine Bedingung weiß, unter welcher derſelbe auf irgend einen Gegenſtand bezogen und angewandt werden kann.

Vermittelſt dieſes Schema der reinen Begriffe laſſen ſich nun nach dem Leitfaden ihrer obigen Tafel, zugleich alle ſynthetiſche Grundſäzze a priori genau beſtimmen, und ſie ſind folgende:

1) Grundſaz der Qantität: Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach, extenſive Größen.

2) Grundſaz der Qualität: In allen Erſcheinungen hat die Empfindung, und das Reale, das ihr an dem Gegenſtande entſpricht, eine intenſive Größe, oder einen Grad, d. i. jede Realität kann durch un-

endliche Zwiſchengrade immer kleiner werden, ehe ſie = o wird.

3) Grundſäzze der Relation:

a) In allen Erſcheinungen iſt etwas Beharrliches, d. i. die Subſtanz, und etwas Wandelbares, oder Accidenzen.

b) Alles, was geſchieht, hat eine Urſache.

c) Alle Subſtanzen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen in einer Wechſelwirkung unter einander.

4) Grundſäzze der Modalität:

a) Was mit der Form der Erfahrung übereinkommt, iſt möglich.

b) Was mit der Materie der Erfahrung, d. i. mit der Empfindung zuſammenhängt, iſt wirklich.

c) Was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt nothwendig.

So iſt dann durch die angezeigte Deduction der reinen Verſtandesbegriffe nicht nur das Humiſche Problem: wie der Verſtand fähig ſey ſich a priori zwiſchen ganz verſchiedenen Gegenſtänden eine nothwendige Verknüpfung zu denken, völlig aufgelöſt, ſondern zugleich die ganze Anzahl

zahl aller möglichen ſynthetiſchen Grundſäzze a priori genau beſtimmt.

Auflöſung der vierten Aufgabe. Eben dieſe Deduction der reinen Verſtandesbegriffe zeigt es aber auch zugleich, daß ihre objective Realität ſich bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin bloß auf ſinnliche Dinge, oder Erſcheinungen einſchränkt. Mithin ſind alle ſynthetiſche Grundſäzze des reinen Verſtandes nichts anders, als Grundſäzze, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung beruht, folglich nichts weiter, als die allgemeinen nothwendigen Geſezze der Natur. Alſo erſtreckt ſich der Gebrauch der reinen Begriffe und Grundſäzze unſers Verſtandes bloß auf das Feld der Sinnlichkeit, oder auf den regelmäßigen Zuſammenhang der Natur. Sobald man ſie daher auf Dinge anwendet, die außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, d. i. außer dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen; ſo iſt ihre objective Realität unerweislich, und ſie ſind alſo alsdenn ganz leere Verknüpfungen, die keine Beziehung auf irgend einen Gegenſtand haben, mithin nichts weiter, als bloße Gedankenſpiele.

Hieraus ergiebt ſich alſo die genaue Grenzbeſtimmung unſers Verſtandes auf folgende Art.

1) Alle Elementarbegriffe, deren unſer Verſtand fähig iſt, und die den verſchiedenen Urſtoff aller ſeiner möglichen Erkentniſſe a priori ausmachen, ſind genau diejenigen, welche ihre obige Tafel anzeigt,

ſo daß wir nun mit völliger Gewißheit a priori wiſſen, daß es weder mehrere noch wenigere derſelben giebt, und daß alſo ihre Tafel genau und vollſtändig iſt.

2) Alle dieſe Elementarbegriffe ſind bloß auf ſinnliche Gegenſtände anwendbar, und dienen daher bloß dazu, um die nohwendigen Prädicate einer jeden möglichen Anſchauung zu beſtimmen. Alſo ſind alle Gegenſtände, auf welche ſie ſich beziehen, nichts anders, als die bloßen Anſchauungen der Dinge, und das Mannigfaltige, das in dieſen Anſchauungen enthalten iſt. Hieraus fließen daher die Folgen:

a) Von allen unſern Elementarbegriffen iſt überhaupt kein einziger auf Objecte anwendbar, die wir uns außer dem Gebiete der Natur oder außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung vorſtellen. Daher können wir ſie z. B. auf das allervollkommenſte Weſen gar nicht anwenden, mithin gar nicht beweiſen, daß daſſelbe eine Größe oder Qualitäten habe, daß es eine Subſtanz, eine Urſache anderer Dinge, daß es möglich, oder wirklich, oder nothwendig ſey. Denn da das vollkommenſte Weſen kein Gegenſtand der Sinnlichkeit iſt, ſo fehlt hier allen dieſen Begriffen ihr Schema, nämlich die Zeitbeſtimmung, ohne welches ſie ſich mit keinem Gegenſtande verknüpfen laſſen. Wir können alſo nicht von

von ihm ſagen, daß es eine Größe habe: denn den Begrif der Größe, der hier Allheit ſeyn müſte, kann unſer Verſtand bloß vermittelſt der Zeit, durch ſucceſſive Wiederholung der Einheit erzeugen. Wir können auch keine Qualität deſſelben angeben, denn das, was unſer Verſtand von den Qualitäten der Dinge weiß, iſt bloß das Reale, das unſerer Empfindung correſpondirt, und das er ſich daher als eine Einheit vorſtellet, die ſucceſſiv bis zur Null abnehmen kann. Wollte man es ferner eine Subſtanz nennen, ſo kann man doch nicht beweiſen, daß es beharrlich ſey, d. i. in aller Zeit fortdaure, mithin würde dieſer Begrif bloß ſo viel von ihm ſagen: es ſey ein Subject, das Prädicate habe, und das nicht wieder ein Prädicat anderer Dinge ſey. Allein da wir uns dieſes Subject nicht als etwas Beharrliches oder Fortdaurendes vorſtellen können, ſo iſt daſſelbe für unſere Begriffe gar nicht ein von ihnen verſchiedener Gegenſtand, von dem wir dadurch das mindeſte Erkentniß erlangen, ſondern eine ganz leere Vorſtellung, die bloß logiſch, außer dieſem logiſchen Gebrauch aber ohne Sinn iſt, und gar kein Object bezeichnet. Eben ſo wenig kann man beweiſen, daß es die Urſache der Welt ſey, denn der Begrif der Urſache zeigt etwas Vorhergehendes an, auf welches die Wirkung nach einer Regel folgt. Endlich kann man auch weder ſeine Möglichkeit, noch ſein nothwendiges Daſeyn beweiſen;

weiſen; denn, wenn die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Nothwendigkeit, von welcher die Rede iſt, nicht einen bloßen Begrif, ſondern den Gegenſtand des Begrifs betreffen ſoll, ſo betrift ſie entweder eine Subſtanz, oder ein Accidenz der Subſtanz, d. i. entweder etwas Beharrliches, oder das, was im Beharrlichen wechſelt, alſo ſezzen die Begriffe der Möglichkeit, des Daſeyns und der Nothwendigkeit deſſelben allemal eine Zeitbeſtimmung voraus, die aber beym vollkommenſten Weſen nicht Statt findet. Was von dem vollkommenſten Weſen gilt, gilt auch von einem einfachen Weſen. Denn da dieſes gleichfalls kein Gegenſtand unſerer Sinnlichkeit ſeyn kann; ſo iſt keiner von allen unſern Elementarbegriffen auf daſſelbe anwendbar. Mithin hat unſer Verſtand unter allen ſeinen Begriffen gar keinen, den er damit verknüpfen kann.

b) Selbſt von den Gegenſtänden der Sinnlichkeit können uns alle unſere Elementarbegriffe gar keines von denjenigen Prädicaten lehren, die ihnen an ſich ſelbſt zukommen, ſondern alle Prädicate, die ſie ihnen beilegen können, betreffen bloß ihre Anſchauung und die Verknüpfung des Mannigfaltigen in derſelben, mithin bloß die Art, wie ſie uns erſcheinen. So wenig uns alſo unſere Sinne eine Vorſtellung von dem verſchaffen können, wie die Dinge, die wir empfinden, ohne Beziehung auf unſere Sinnlichkeit,

keit, an ſich ſelbſt beſchaffen ſeyn mögen; eben ſo wenig iſt auch unſer Verſtand fähig, ſich hievon den geringſten Begrif zu machen, ſondern alle Begriffe, die wir von ihnen haben können, betreffen bloß die mannigfaltigen Eindrücke, die ſie auf unſere ſinnliche Vorſtellungsfähigkeit machen. Wie wir z. B. von den Dingen, die wir Materie nennen, nicht ſagen können, daß ſie an ſich ausgedehnt, beweglich, undurchdringlich ꝛc. ſeyn: ſo können wir auch von ihnen nicht ſagen, daß ſie an ſich eine Größe, oder Qualitäten haben, daß ſie Subſtanzen ſeyn, unter einander in Wechſelwirkung ſtehen, daß ſie möglich oder wirklich ſeyn. Dieſes will, damit man es nicht unrichtig verſtehe, ſo viel ſagen: In Anſehung deſſen, was die Dinge an ſich ſind, ſind ſie gar keine Gegenſtände weder für unſere Sinne, noch für unſern Verſtand, ſondern als Gegenſtände unſerer Sinne und unſers Verſtandes ſind ſie gar nichts, was außer uns wäre, ſondern bloße Vorſtellungen in uns, nämlich bloße Modificationen unſerer Sinnlichkeit, oder Vorſtellungen von den Eindrücken, die ſie auf unſer Gemüth machen, und dieſe Vorſtellungen ſind die eigentlichen Gegenſtände, welche der Verſtand denkt, d. i. auf welche er alle ſeine Begriffe bezieht.

c) Wenn man daher ſinnliche Gegenſtände als Dinge betrachtet, die an ſich von unſerm Ver-

ſtande erkannt werden könnten: ſo macht man ſich von ihnen einen widerſprechenden Begrif; mithin ſtellt man ſich in dieſem Fall ein Unding vor. Daher ſind die drey cosmologiſchen Fragen: ob die Welt dem Raum nach endlich oder unendlich ſey, ob ſie einen Anfang habe, oder immer da geweſen ſey, ob die Menge der Theile, aus welchen die Materie beſteht, endlich, oder unendlich ſey, bloße Chimären. Denn in den beiden erſtern Fragen ſtellt man ſich die Welt, und in der dritten jeden Körper als ein in dem Verſtande gegebenes Ganze vor. Nun aber iſt weder eine dem Raum nach unendliche, noch eine endliche, d. i. eine von einem leeren Raum begrenzte Welt dem Verſtande als eine mögliche Erſcheinung oder als ein Gegenſtand der Sinnlichkeit gegeben, alſo müſte ſie ihm als ein Ding an ſich ſelbſt gegeben ſeyn. Da man aber unter der Welt den Inbegrif aller ſinnlichen Gegenſtände verſteht; ſo wäre der Inbegrif aller ſinnlichen Dinge ein Ding an ſich ſelbſt. Dieſes aber iſt ein Widerſpruch. Alſo iſt ſowohl eine endliche als eine unendliche Welt ein Unding. Eben dieſes gilt auch ſowohl von einer Welt, die bereits eine unendliche Zeit hindurch exiſtirt hat, als von einer ſolchen, die einen Anfang hat, und vor welcher alſo eine leere Zeit verfloſſen iſt. Ein Gleiches gilt endlich ſowohl von einer Materie, die aus unendlich vielen, als von einer ſolchen, die aus einer endli-

chen Anzahl Theile zuſammengeſezt iſt. Denn jeder Theil der Materie iſt ein Gegenſtand der Sinnlichkeit. Eine unendliche Menge von Theilen aber iſt eben ſo wenig, als eine endliche Anzahl derſelben ein Gegenſtand der Sinnlichkeit. Das erſtere iſt für ſich klar. Das zweite aber erhellet daraus, weil jeder Theil im Raum, der Raum aber noch immer weiter theilbar iſt, mithin kein Theil untheilbar oder der lezte ſeyn kann. Alſo ſtellt man ſich hier wiederum auf eine widerſprechende Art die Theile der Materie, die bloß ſinnliche Gegenſtände ſind, als Dinge an ſich ſelbſt vor.

d) Da aber unſer Verſtand von nichtſinnlichen Gegenſtänden überhaupt, und folglich auch davon, wie die Dinge, deren Eindrücke auf unſere äußere oder innere Empfindnngsfähigkeit wir kennen, an ſich beſchaffen ſeyn mögen, ſich nicht den mindeſten Begrif machen, und daher auch weder ihr Daſeyn, noch ihre Möglichkeit beweiſen, ja ſich nicht einmal einen Begrif von einem Verſtande, der dergleichen Dinge zu erkennen vermögend iſt, machen kann, ſo iſt er auch aus eben dieſem Grunde auf gar keine Weiſe fähig, das Daſeyn oder die Möglichkeit nichtſinnlicher Gegenſtände, und alſo auch der Dinge an ſich ſelbſt zu widerlegen, oder durch irgend einen auch nur ſcheinbaren Grund zu bezweifeln. Denn in Dingen, von denen wir gar nichts wiſſen können, iſt jede Behauptung, ſie ſey pro oder

contra,

contra, gleich ungereimt. Unſer Verſtand würde alſo, eben indem er ſich ſeine Grenzen beſtimmt, ſie auf die lächerlichſte Weiſe ſelbſt überſchreiten, wenn er behaupten oder auch nur vermuthen wollte, daß es gar keine nichtſinnliche Dinge gäbe, daß alles bloß Natur wäre, daß unſern ſinnlichen Eindrücken gar kein Etwas, als ein Ding an ſich ſelbſt zum Grunde läge, kurz, daß er ſelbſt ſo allbefaſſend wäre, daß ſeine Art, ſich die Dinge vorzuſtellen, die einzig mögliche, und daher alles, was außerhalb der Sphäre ſeiner Erkentniß läge, gar nichts wäre. Alſo kann ſich zwar unſer Verſtand mit allen ſeinen Begriffen nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinauswagen, ſondern außerhalb dieſer Grenze iſt für ihn ein völliges Leeres, aber eben indem er ſich dieſe Grenze ſezt, ſo giebt er es zugleich ſelbſt als ein Problem auf, ob nicht außerhalb dieſer Grenze noch ein unendliches Feld von nichtſinnlichen Gegenſtänden vorhanden ſey. Nun kann er zwar dieſes Problem nicht in der Art auflöſen, daß er im Stande wäre, das Daſeyn und die Möglichkeit, geſchweige dann die Beſchaffenheit nichtſinnlicher Gegenſtände zu beweiſen. Allein wofern etwa gewiſſe nothwendige Zwecke der Menſchheit vorhanden ſind, die nicht anders erreicht werden können, als unter der Vorausſezzung, daß es nichtſinnliche Gegenſtände gebe; ſo gewinnen wir durch die obererwähnte Grenzbeſtimmung den großen Vortheil,

theil, daß dieſer Vorausſezzung gar nichts im Wege ſteht, und daß kein Menſch in der Welt im Stande iſt, uns dieſen Glauben vom Daſeyn ſolcher nichtſinnlichen Gegenſtände durch irgend einen auch nur ſcheinbaren Grund zweifelhaft zu machen. So können wir z. B. das Daſeyn des höchſten Weſens und die Unſterblichkeit unſerer Seele zwar auf keine Art beweiſen, allein unſer ganzes practiſches Intereſſe fordert uns unausbleiblich auf, beide Lehren als ungezweifelte Wahrheit vorauszuſezzen, und ſie alſo feſt zu glauben. Denn ſonſt müßten wir allen moraliſchen Geſezzen ihren ganzen Effect und Nachdruck abſprechen, und ſie als bloße Hirngeſpinſte anſehen. Dieſes aber hieße eben ſo viel, als die ganze Würde der Menſchheit zernichten, denn ohne Befolgung der moraliſchen Geſezze findet nicht nur keine menſchliche Glückſeligkeit Statt, ſondern ohne ſie ſind wir nicht einmal würdig, glücklich zu ſeyn, ja nicht würdig des Vorrechts, Vernunft zu haben. Alſo hängen die moraliſchen Geſezze nicht nur mit unſerer Glückſeligkeit, ſondern unmittelbar mit dem ganzen Werthe der Menſchheit, folglich mit unſern höchſten nothwendigſten Zwecken ſo genau zuſammen, daß wir ſie nicht aufheben können, ohne uns vor uns ſelber verabſcheuungswürdig zu werden. Aber eben ſo genau hängt daher mit denſelben auch unſer Glaube an Gott und an ein künftiges Leben zuſammen, und wir ſind hiebey geſichert, daß keine Specu-

lation in der Welt im Stande iſt, uns dieſen Glau- ben mit irgend einem Scheine der Gründlichkeit verdächtig zu machen, denn ohne noch die Trug- ſchlüſſe in den Einwürfen wider dieſe Lehren auf- gedeckt zu haben, können wir ſchon a priori mit der gröſten Zuverläſſigkeit zum voraus wiſſen, daß dergleichen wirklich in ihnen vorhanden ſind.

e) Allein wenn wir gleich zureichende ſubjective Grün- de haben, gewiſſe nichtſinnliche Gegenſtände vor- auszuſezzen und zu glauben, ohnerachtet ihr Da- ſeyn aus objectiven Gründen gar nicht bewieſen werden kann; ſo können wir gleichwohl keinem von unſern Begriffen, in ſeinem eigentlichen Sinne genommen, auf dieſelben anwenden, und uns alſo gar nicht rühmen, daß wir die mindeſte Er- kentniß davon haben, wie ſie an ſich beſchaffen ſeyn mögen, ſondern alles, was uns hier übrig bleibt, beſteht bloß darin, daß wir ihr Ver- hältniß gegen die ſinnlichen Dinge analogiſch nach den Verhältniſſen, welche ſinnliche Dinge gegen einander haben, zu beſtimmen ſuchen. So würden wir z. B. uns eines groben Anthro- pomorphismus ſchuldig machen, wenn wir dem höchſten Weſen einen Verſtand und Willen in der Bedeutung zuſchreiben wollten, in welcher wir dieſe beiden Wörter allein gebrauchen kön- nen. Denn wir kennen keinen andern Verſtand und Willen, als den unſrigen, der an die Natur der Sinnlichkeit gebunden iſt, aber einen Ver-

ſtand

ſtand und Willen von dieſer Art dem höchſten Weſen beilegen, und von ihm ſagen, daß es denkt, urtheilt und begehrt, wie Menſchen denken, urtheilen und begehren, dieſes hieße offenbar, die Gottheit nach der Natur des Menſchen formen. Eben ſo wenig können wir vom höchſten Weſen im eigentlichen Sinne ſagen, daß es die Urſache der Welt ſey. Denn unſer Begrif der Urſache zeigt allemal etwas in der Zeit Vorhergehendes an, auf welches die Wirkung folgt, ein Vorhergehen in der Zeit aber findet bey Gott, als einem nichtſinnlichen Weſen, gar nicht Statt. Wenn wir daher z. B. ſagen: Gott iſt allwiſſend; ſo iſt der Begrif, den wir uns hievon machen können, bloß dieſer: das, was wir in Gott Allwiſſenheit nennen, verhält ſich zu allen Eigenſchaften, die jedes mögliche Ding an ſich ſelbſt beſizzet, ſo, wie ſich das menſchliche Wiſſen zu den ſinnlichen Dingen verhält. Eben ſo iſt der Begrif, den wir uns von der Liebe Gottes machen können, bloß dieſer: das, was wir in Gott Liebe nennen, verhält ſich zur Wohlfarth des ganzen menſchlichen Geſchlechts, wie die Liebe der Eltern zum Wohl ihrer Kinder. Auf gleiche Art iſt der Begrif, den wir uns davon machen können, daß Gott die Urſache und der Regierer der Welt iſt, nur dieſer: das höchſte Weſen verhält ſich zur Welt, wie z. B. eine Uhr zum Künſtler, der ſie verfertigt, oder wie ein Land zu ſeinem Regenten.

Eben ſo, wenn wir die Dinge an ſich ſelbſt Subſtanzen, oder die Urſache von denen Eindrücken, die ſie auf unſere Sinnlichkeit machen, nennen wollen, ſo können wir darunter nichts weiter verſtehen, als dieſes: ſie verhalten ſich zu den Eigenſchaften, die ihnen an ſich zukommen, wie in den Erſcheinungen das Beharrliche zu dem, was in ihm wandelbar iſt, und zu den Eindrücken, die ſie auf unſere Sinne machen, wie unter ſinnlichen Dingen das, was vorhergeht, ſich zu demjenigen verhält, was auf jenes allemal nothwendig folgt. Auf dieſe Weiſe wiſſen wir alſo davon, wie ſowohl das höchſte Weſen, als irgend ein anderes Weſen an ſich ſelbſt beſchaffen ſeyn möge, in der That nicht das mindeſte, aber wir wiſſen doch davon wenigſtens das, was es für uns iſt, und mehr iſt uns auch nicht nöthig.

3) Alle ſynthetiſche Grundſäzze unſers Verſtandes, vermittelſt welcher wir von Gegenſtänden zu urtheilen vermögend ſind, ſind genau diejenigen, welche ihre obige Tafel angiebt, und wir kennen alſo nunmehr a priori die ganze Grundlage aller Erkentniſſe, deren unſer Verſtand fähig iſt. Es trete daher jemand mit irgend einer metaphyſiſchen Behauptung auf; ſo kann man nunmehr bey der Prüfung derſelben ohne viele Umſchweife verfahren. Denn man darf nur vor allen Dingen erſt fragen, auf welchen Grundſaz eine ſolche Behauptung gebauet worden. Iſt dieſer nicht unter der Zahl der angeführ-

führten allein möglichen Grundſäzze unſers Verſtandes befindlich; ſo kann man ſchon hieraus mit Zuverläßigkeit und apodictiſch ſchließen, daß alle für die Behauptung gegebene Beweiſe fehlerhaft ſind.

4) Alle dieſe Grundſäzze unſers Verſtandes aber haben nur in ſo fern objective Gültigkeit, in ſo fern von ihnen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, mithin iſt ihr Gebrauch bloß auf das Gebiet möglicher Erfahrung eingeſchränkt, und ſie dienen bloß dazu, den nothwendigen Zuſammenhang der ſinnlichen Dinge unter einander zu beſtimmen. Sie ſind alſo nichts anders, als die allgemeinen Regeln oder Geſezze, denen jeder ſinnliche Gegenſtand unterworfen iſt, und man kann daher mit Recht ſagen, daß unſer Verſtand, anſtatt ſeine Grundſäzze von der Natur erſt abzulernen, vielmehr durch dieſelben der Natur ihre Geſezze ſchon a priori vorſchreibet, und daß er alſo die wahre Geſezgebung der Natur ſey, ſo daß ohne dieſe Grundſäzze unſers Verſtandes alle Regelmäßigkeit und Ordnung zwiſchen den ſinnlichen Dingen, mithin die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt wegfallen würde. So bald wir uns daher mit den Grundſäzzen unſers Verſtandes über die Natur hinaus zu nichtſinnlichen Gegenſtänden erheben wollen; ſo iſt dieſes ein Mißbrauch derſelben, den wir durch nichts zu rechtfertigen im Stande ſind. Dieſes iſt auch ſchon aus ihrem nähern Anblicke ſelbſt klar. Denn zuerſt iſt in jedem der benannten Grundſäzze unſers Verſtan-

des das Subject ſelbſt ein ſinnlicher Gegenſtand. Das Prädicat aber bezeichnet in jedem derſelben gleichfalls bloß einen ſinnlichen Gegenſtand. Denn im Grundſazze der Quantität iſt das Prädicat ausgedehnte Größe; im Grundſazze der Qualität das, was der Empfindung correſpondirt. Die Grundſäzze der Modalität ſind eigentlich bloße Erklärungen der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit, und zeigen ſchon an ſich an, daß dieſe Begriffe bloß ſinnliche Gegenſtände bezeichnen können. Was die Grundſäzze der Relation betrift; ſo iſt im Grundſazze der Subſtanzialität das Prädicat das Beharrliche und Wandelbare, folglich etwas, was in der Zeit exiſtirt; und im Grundſazze der Gemeinſchaft, Wechſelwirkung zwiſchen ſinnlichen Dingen. Im Grundſazze der Cauſalität: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, könnte es zwar anfänglich ſcheinen, als ob das Prädicat: Urſache, das von dem Subjecte ganz unterſchieden iſt, auch auf nichtſinnliche Dinge gehen könnte. Allein auch dieſes findet nicht Statt. Denn der Begrif der Urſache zeigt hier bloß etwas an, was in der Zeit vorhergeht, mithin etwas, was ſelbſt eine Begebenheit, folglich ein Gegenſtand der Sinnlichkeit iſt.

5) So wenig aber unſer Verſtand von nichtſinnlichen Gegenſtänden ſich irgend einen Begrif machen und urtheilen kann; ſo wenig kann auch unſere Vernunft auf irgend einen nichtſinnlichen Gegenſtand ſchließen,

mithin

mithin kann uns kein Vernunftſchluß auf neue Gegenſtände führen, die außerhalb der Sphäre möglicher Erfahrung liegen, ſondern alles, was wir durch unſere Vernunftſchlüße ausrichten können, beſteht bloß darin, daß wir aus allen den mannigfaltigen Erkentniſſen, die uns unſer Verſtand von der Sinnenwelt liefert, ſo viel möglich, ein ſyſtematiſches vollſtändiges Ganzes zu machen ſuchen. Denn in jedem Vernunftſchluſſe enthält der Oberſaz eine allgemeine Regel des Verſtandes, im Unterſaz ſubſumirt unſere Urtheilskraft einen gewiſſen Gegenſtand unter die allgemeine Bedingung dieſer Regel, und im Schlußſazze folgert unſere Vernunft hieraus, daß das, was im Oberſaz unter der geſezten Bedingung allgemein geſagt wurde, auch von dem Gegenſtande geſagt werde, der nach dem Unterſaz unter jener Bedingung enthalten iſt. Soll daher ein Vernunftſchluß nicht mit leeren Begriffen ſpielen, ſondern uns ein Erkentniß von einem Gegenſtande liefern, und alſo objective Realität haben; ſo muß der Oberſaz, als das Fundament deſſelben, ſelbſt objective Gültigkeit haben, folglich muß er nothwendig einer von den ſynthetiſchen Grundſäzzen des Verſtandes ſeyn, weil dieſe allein eine Beziehung auf Gegenſtände haben. Nun aber bezieht ſich in jedem ſynthetiſchen Grundſazze des Verſtandes das Prädicat allemal bloß auf ſinnliche Gegenſtände. Da nun das Prädicat, welches der Schlußſaz vom Gegenſtande ſagt, eben daſſelbe iſt, welches der Oberſaz vom Subjecte ſagt; ſo muß jeder

Gegenſtand, von welchem uns der Schlußſaz beleh- ren kann, nothwendig ein ſinnlicher Gegenſtand ſeyn. Ferner muß das Subject des Schlußſazzes, nach Vorſchrift des Unterſazzes, allemal unter der Be- dingung enthalten ſeyn, unter welcher die Regel des Oberſazzes allgemein gültig iſt. Allein in allen ſynthetiſchen Grundſäzzen des Verſtandes iſt die Be- dingung ihrer allgemeinen Gültigkeit allemal eine Zeit- beſtimmung, als das Schema aller Begriffe. Alſo muß das Subject im Schlußſazze allemal unter der Zeitbeſtimmung beſtehen, und ſo erhellt auch hieraus, daß es kein anderer, als ein ſinnlicher Gegenſtand ſeyn kann. So iſt es z. B. ſchlechterdings unmög- lich, durch irgend eine Reihe von Vernunftſchlüßen zu beweiſen, daß es freye Handlungen in metaphy- ſiſcher Bedeutung gebe, d. i. ſolche Handlungen, die nicht ſelbſt wieder nothwendige Folgen vorhergehen- der Handlungen ſind, imgleichen, daß eine oberſte Urſa- che der Welt da ſeyn müſſe. Denn in beyden Fällen müſte man im erſten Schluſſe von dem Grundſazze ausgehen: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, und ſo käme man im Schlußſazze wieder auf eine Urſache. Allein da das Prädicat: Urſache, im Oberſaz etwas bedeutet, was in der Zeit vorhergeht, mithin ſelbſt wie- der eine Begebenheit iſt, ſo iſt auch die Urſache, auf welche der Schlußſaz führt, ſelbſt wieder eine Begebenheit, folglich etwas, was gleichfalls die Wirkung einer andern Urſache iſt. Man mag alſo ſo viele Schlüße auf einander häufen, als

man will; ſo bleibt man immerfort im Felde der der Erſcheinungen, oder im Gebiete der Sinnlichkeit, wo jede Urſache und Handlung, auf welche man kommt, eine neue Urſache oder Handlung voraus-ſezt, und man gelangt alſo nie zu einer ſolchen, die eine abſolut erſte, mithin keine Erſcheinung, ſondern ein nichtſinnlicher Gegenſtand wäre. Auf dieſe Weiſe iſt alſo klar, daß die Vernunft durch ihre Schlüße eben ſo wenig, als der Verſtand durch ſeine Begriffe und Grundſäzze, uns über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausführen kann, und daß ſie alſo mit ihren Speculationen dem Verſtande gar keine neue Objecte verſchaffen kann, ſondern ſich bloß damit begnügen muß, die allgemeinen Natur-kentniſſe, die uns der Verſtand liefert, weiter zu bearbeiten, und ſie, ſo weit es angeht, in ein voll-ſtändiges Syſtem zu bringen.

6) Alle Begriffe, die unſere Vernunft ſich irgend von Etwas, was abſolut unbedingt iſt, machen mag, ſind alſo bloße Ideen, deren objective Realität durch keine Art von Vernunftſchlüßen erweislich iſt. Denn in der Sinnenwelt iſt alles bedingt, folglich gehört das abſolut Unbedingte nicht zur Sinnen-welt, mithin müſte es ein nichtſinnlicher Gegen-ſtand ſeyn. Auf nichtſinnliche Gegenſtände aber können uns, wie gezeigt worden, keine Vernunft-ſchlüße führen. Alſo iſt jeder Begrif von etwas abſolut Unbedingtem eine bloße Idee, deren obje-ctive Realität unerweislich iſt.

7) Alſo iſt der Grundſaz: wenn das Bedingte gegeben iſt; ſo iſt auch das abſolut Unbedingte gegeben, nichts weiter, als eine ſubjective logiſche Maxime der Vernunft, ihren Erkentniſſen im Felde der Natur, ſo viel möglich, ſyſtematiſche Vollſtändigkeit und Einheit zu verſchaffen, und daher bey keiner Erſcheinung ſtehen zu bleiben, ſondern vom Kleinern zum Größern, vom Größern zum Kleinern, von Urſache zu Urſache, ſo weit als möglich, fortzugehen. Sobald man dagegen dieſen Grundſaz als einen metaphyſiſchen betrachtet, und aus demſelben auf die Möglichkeit und das Daſeyn ſolcher Gegenſtände ſchließet, die abſolut unbedingt ſind, ſo ſind alle dieſe Schlüße dialectiſche Trugſchlüße, mit denen die Vernunft ſich ſelbſt täuſcht.

8) Da nun die ganze ſpeculative Cosmologie, Pſychologie und Theologie bloß auf dieſem Grundſaz beruhet; ſo ſind alle dieſe drey metaphyſiſche Wiſſenſchaften, ſo fern ſie ſpeculativ behandelt werden, nichts weiter, als ein Syſtem von lauter Trugſchlüßen. Da man auch ferner mit der Ontologie bisher den ſtolzen Begrif verknüpft hat, daß dieſe uns mit denjenigen Eigenſchaften bekannt mache, die jedem Dinge an ſich ſelbſt zukommen, aus der ganzen Critik aber erhellet, daß wir von keinem Dinge das mindeſte wiſſen können, wie es an ſich ſelbſt beſchaffen ſeyn möge, ſondern jedes Ding bloß ſo kennen, wie es uns erſcheint; ſo fällt auch die

Ontologie, in der bisherigen Bedeutung genommen, ganz weg, und muß in eine bloße Analytik unſerer Verſtandesbegriffe verwandelt werden.

Auf dieſe Weiſe iſt alſo die ganze Metaphyſik, ſo fern ſie auf ſpeculative Art und dogmatiſch behandelt werden ſoll, nichts weiter, als eine Metaphyſik der Natur, und dieſe beſteht aus zwey Theilen, nämlich aus der Analytik unſerer Begriffe, die die Stelle der Ontologie einnimmt, und der rationalen Naturwiſſenſchaft, oder Phyſiologie, welche die Grundſäzze des Verſtandes, mithin allgemeine Naturgeſezze a priori beſtimmt. Was dagegen die rationale Cosmologie, Pſychologie und Theologie betrift: ſo findet von dieſen gar kein dogmatiſcher Vortrag Statt, ſondern eine bloße critiſche Aufdeckung der Trugſchlüße, in welcher jeder Philoſoph ſich nothwendig verwickeln muß, wofern er hier etwas dogmatiſch behaupten will. Indeſſen wird das, was in der Pſychologie und Theologie die Speculation nicht leiſten kann, durch die reine Moral erſezt, denn dieſe macht uns den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben zu einer ſo dringenden Angelegenheit, daß niemand an dieſen großen Wahrheiten zweifeln kann, ohne die weſentlichen Zwecke der Menſchheit zu zernichten, und ſich in ſeinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig zu werden. Es giebt alſo außer der Metaphyſik der Natur noch eine Metaphyſik der Sitten, die aus den practiſchen Principien der reinen Moral hergeleitet werden muß, und wenn dieſes geſchehen iſt, ſo iſt es das Geſchäfte der ſpeculativen Vernunft, die Begriffe von Gott

und dem künftigen Leben zu berichtigen, und vor aller Einmiſchung ſinnlicher Vorſtellungen in Sicherheit zu ſezzen. Was aber die rationale Cosmologie anlangt; ſo zeigt ſich hier das ſonderbare Phänomen, daß die Vernunft hier in offenbaren Widerſtreit mit ſich ſelbſt geräth, ſo daß der Thetiker und Antithetiker ſich beide gleich bündig widerlegen können. In den beiden erſten Antinomien iſt der Widerſpruch ein wahrer Widerſpruch. Denn eine endliche oder unendliche Menge von Theilen in der Materie, imgleichen eine dem Raum und der Zeit nach begrenzte oder unbegrenzte Welt, ſind insgeſamt etwas abſolut Unbedingtes, mithin nichtſinnliche Gegenſtände, da doch Materie und Welt bloße Erſcheinungen, mithin ſinnliche Gegenſtände ſind. Alſo iſt hier ein Widerſpruch in den Begriffen ſelbſt, und die Fragen über die Weltgröße, den Weltanfang, und die Menge der Theile der Materie fallen als bloße Chimären ganz weg. In den beiden lezten Antinomien der Cosmologie aber iſt der Widerſpruch bloß ſcheinbar, und beruhet von beiden Seiten auf einem bloßen Mißverſtändniſſe. Nämlich ſo fern unſere Handlungen ſich als Erſcheinungen in der Sinnenwelt zeigen, hat der Antithetiker allerdings Recht, daß ſie ſo fern nicht frey ſind, ſondern nothwendige Folgen vorhergehender Handlungen ſeyn müſſen, denn in der Sinnenwelt findet gar keine Freiheit Statt, ſondern hier iſt alles Natur. Betrachtet man dagegen dieſe Handlungen zugleich als Wirkungen der reinen Vernunft, mithin als Eigenſchaften eines nichtſinnlichen Gegenſtandes, oder eines Dinges an ſich ſelbſt, das gar nicht unter Zeitbedingungen ſteht, ſo kann man mit dem Thetiker ohne Widerſpruch

ſpruch ſagen, daß eben dieſe Handlungen, die als Erſcheinungen nothwendige Folgen unſers vorhergehenden ſinnlichen Zuſtandes ſind, dennoch an ſich als unmittelbare urſprüngliche Vernunfthandlungen gar nicht unter der Nothwendigkeit der Naturgeſezze ſtehen, mithin völlig frey ſeyn können. Eben ſo hat zwar in der ganzen Sinnenwelt das Daſeyn einer jeden Urſache bloße hypothetiſche Nothwendigkeit, allein hieraus folgt noch gar nicht, daß es nicht außerhalb der Welt ein abſolut nothwendiges Weſen geben könne, das ſich zur Welt wie die Urſache zur Wirkung verhält. Auf dieſe Weiſe muß alſo die ſpeculative Vernunft in der Cosmologie, durch die critiſche Aufdeckung der Trugſchlüße in den vier Antinomien, zeigen, daß, obgleich ſie nicht vermögend iſt, die Möglichkeit der Freyheit und das Daſeyn eines abſolut nothwendigen Weſens dogmatiſch zu beweiſen, ſie dennoch aus eben dem Grunde auch gar nicht im Stande ſey, wider beide Behauptungen den geringſten gegründeten Einwurf und Zweifel vorzubringen.

Auflöſung der fünften Aufgabe. So deutlich es auch ſchon der bloße Anblick der ſo vielen einander widerſprechenden metaphyſiſchen Syſteme lehren kann, wie ſehr die Vernunft von jeher ihr Unvermögen gefühlt hat, ſich auf eine befriedigende Weiſe über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus zu wagen; ſo ſchwer iſt es ihr gleichwohl, den Hang hiezu zu unterdrücken, und ſich zu überzeugen, daß außerhalb dieſen Grenzen gar keine Entdeckungen für ſie zu hoffen ſeyn. Allein wir dürfen uns hierüber gar nicht wundern. Denn der Grund dieſes

unwiderſtehlichen Hanges, die Grenzen der Sinnlichkeit zu überſteigen, liegt in der Natur unſerer Vernunft ſelbſt. Als ein Vermögen zu ſchließen, d. i. aus gegebenen Urtheilen andere herzuleiten, kann ſie mit den urſprünglichen Begriffen und Grundſäzzen des Verſtandes allein nicht zufrieden ſeyn, ſondern ſie muß ſchlechterdings durch ihre Vernunftſchlüße die Erkentniſſe, die aus jenen Grundſäzzen möglich ſind, ſo weit verfolgen, als es nur irgend angeht. Nun aber bleibt für ſie, ſo lange das, was ſie durch ihre Vernunftſchlüße ausgemittelt hat, etwas bloß Hypothetiſches oder Bedingtes iſt, noch immer die Frage nach der Bedingung deſſelben von neuem übrig. Alſo findet ſie das Ziel und Ende ihrer Fragen und Schlüße, die bey jedem Hypothetiſchen oder Bedingten eben dieſelben bleiben, bloß bey dem Abſoluten, oder Unbedingten. Auf dieſe Weiſe ſieht ſich unſere Vernunft durch ihre eigene Natur aufgefordert, ſich das Geſez vorzuſchreiben, in jeder Art der Vernunftſchlüße von Bedingung zu Bedingung ſo weit hinaufzuſteigen, bis ſie auf etwas kommt, was abſolut und unbedingt iſt, und ſo leitet eine jede mögliche Art der Vernunftſchlüße ſie ganz natürlich und unausbleiblich auf einen beſondern Begrif des Abſoluten oder Unbedingten, d. i. auf eine beſondere Idee. Da es nun drey verſchiedene Arten von Vernunftſchlüßen giebt, nämlich: categoriſche, hypothetiſche und disjunctive; ſo iſt hieraus klar, daß es auch nur drey Arten von Ideen, d. i. von nothwendigen Vernunftbegriffen des Abſoluten und Unbedingten geben könne. In den categoriſchen Vernunftſchlüßen verfolgt die Vernunft die zuſammengeſezten Begriffe des Subjects

im Oberſazze durch neue Proſyllogismen ſo lange, bis ſie auf den einfachen Begrif eines Subjects kommt, das nicht weiter ein Prädicat anderer Subjecte iſt. Dieſes führt ſie alſo auf die Idee eines abſoluten Subjects, das nicht ein Aggregat vieler, ſondern eine abſolute Einheit iſt. In den hypothetiſchen Vernunftſchlüßen geht die Vernunft von der Bedingung im Oberſazze durch Proſyllogismen ſo lange fort, bis ſie in der Reihe derſelben auf eine ſolche kommt, bey der ſie ſtehen bleiben kann. Dieſes führt ſie alſo auf die Idee eines abſolut Unbedingten in jeder Reihe gegebener Bedingungen. In den disjunctiven Vernunftſchlüßen ſucht die Vernunft im Oberſazze alle mögliche Prädicate auf, die etwa einem gegebenen Begriffe zukommen können, um hernach durch Ausſchließung der übrigen, diejenigen zu beſtimmen, die ihm nothwendig zukommen müſſen, mithin ſezt ſie zur wirklichen Beſtimmung der Prädicate, die einem gegebenen eingeſchränkten Begrif zukommen, es als nothwendig voraus, daß ſie die ganze Summe aller möglichen Prädicate kenne. Dieſes führt ſie alſo zur Idee von der abſoluten Allheit aller möglichen Prädicate. Vermöge der erſten Idee ſieht alſo die Vernunft die abſolute Einheit des Subjects als die nothwendige oberſte Bedingung eines jeden Subjects an, in welchem Vielheit, mithin Zuſammenſezzung befindlich iſt, und da man unter dem Subject, wenn man es metaphyſiſch für einen Gegenſtand nimmt, eine Subſtanz verſteht; ſo erzeugt ſie ſich hiedurch die Idee von einfachen Subſtanzen, und ſchließt hieraus, daß jede Subſtanz ſchon an ſich einfach, oder ein Aggregat von lauter einfachen Subſtanzen ſey. Und ſo macht ſie

ſich

ſich nicht nur die phyſiologiſche Idee von einfachen Elementen der Materie, ſondern auch vorzüglich die pſychologiſche Idee von der einfachen Natur unſers denkenden Selbſt. Vermöge der zweiten Idee betrachtet die Vernunft die abſolute Allheit und Vollſtändigkeit der Reihe der Bedingungen als die nothwendige oberſte Bedingung eines jeden gegebenen Bedingten. Nun ſezt erſtlich jede gegebene Zeit die ganze verfloſſene, und jeder gegebene Raum den ganzen übrigen voraus. Daher macht ſich die Vernunft die erſte cosmologiſche Idee von einem abſolut gegebenen Weltganzen, ſowohl dem Raume, als der verfloſſenen Zeit nach. Ferner ſezt jeder gegebene Grad der Realität immer kleinere Zwiſchengrade voraus. Daher macht ſich die Vernunft die zweite cosmologiſche Idee von der abſolut gegebenen Vollſtändigkeit in der Menge der realen Theile der Materie. Ferner ſezt jede gegebene Wirkung die ganze Reihe der vorhergehenden Urſachen voraus. Daher macht ſich die Vernunft die dritte cosmologiſche Idee von der abſoluten Vollſtändigkeit in der Reihe der Urſachen. Endlich ſezt jede Zufälligkeit der Exiſtenz noch immer eine neue Bedingung voraus. Daher macht ſich die Vernunft die vierte cosmologiſche Idee von einem abſolut nothwendigen Weſen. Vermöge der dritten Idee ſieht die Vernunft die abſolute Allheit aller möglichen Prädicate als die nothwendige oberſte Bedingung von jedem gegebenen Prädicate eines Subjects an. Da man nun unter Prädicaten, wenn man ſie im metaphyſiſchen Sinne von Gegenſtänden ſagt, Realitäten der Subſtanz verſteht; ſo macht die Vernunft ſich endlich die theologiſche Idee von einer Subſtanz, die alle und jede Realitäten beſizt.

So

So giebt es alſo bloß dieſe drey Arten von nothwendigen Vernunftideen, und in allen dieſen drey Arten ſieht die Vernunft das abſolut Unbedingte als die oberſte Bedingung an, zu welcher ſie durch ihre Vernunftſchlüße nothwendig aufſteigen muß, wofern ihre Erkentniß von irgend einer Art des Bedingten ſyſtematiſche Vollſtändigkeit erlangen ſoll, und dieſes iſt allerdings richtig, indem leztere bey dem Bedingten, wo noch immer die Nachfrage nach einer weitern Bedingung übrig bleibt, nie erreicht werden kann. Da nun die Natur unſerer Vernunft eben darin beſteht, ſich in jeder Art unſerer Erkentniſſe um ſyſtematiſche Vollſtändigkeit zu bewerben; ſo iſt es ein nothwendiges Geſez unſerer Vernunft, in ihren Schlüßen nie bey etwas Bedingtem ſtehen zu bleiben, ſondern ſo lange fortzugehen, bis ſie auf das abſolut Unbedingte kommt, das die Reihe der Bedingungen vollendet. Allein eben hieraus erhellet, daß dieſes Geſez, bis zum abſolut Unbedingten aufzuſteigen, nichts weiter, als ein Problem iſt, das ſich die Vernunft, da ſie natürlicher Weiſe in ihren Erkentniſſen ſyſtematiſche Vollſtändigkeit verlangt, um dieſes Zweckes willen zu ihrer Befriedigung nothwendig aufgeben muß. Mithin hat die Idee vom abſolut Unbedingten zwar allerdings vollkommene ſubjective Gültigkeit, denn ſie iſt auf keine Weiſe willkührlich erdichtet, ſondern die Vernunft dringt ſie uns vermöge ihrer Natur ſelbſt auf eine nothwendige und unvermeidliche Weiſe auf. Aber hieraus folgt noch nicht, daß es auch in der That abſolut unbedingte Gegenſtände gebe, und daß alſo die Idee von denſelben auch objective Gültigkeit habe. Denn da die Vernunft ſie bloß als ein

regula-

regulatives Bedarf zur ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit ihrer Erkentniſſe erzeugt; ſo bleibt es hiebey an ſich noch ganz unentſchieden, ob die Gegenſtände unſerer Erkentniß auch wirklich ſo beſchaffen ſeyn, daß für unſere Erkentniß von ihnen ſyſtematiſche Vollſtändigkeit zu erlangen ſey. Wenn daher die Vernunft das abſolut Unbedingte als einen Gegenſtand anſieht, der durch jedes gegebene Bedingte ſchon mitgegeben iſt, und ſich auf dieſe Weiſe aus bloßen Begriffen den ſynthetiſchen Grundſaz ſchafft: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch das abſolut Unbedingte gegeben; ſo begeht ſie einen zwar ſehr verſteckten, aber dennoch unleugbaren Trugſchluß, indem ſie den Begrif des abſolut Unbedingten, den ſie ſich bloß zu ihrer Befriedigung als ein Problem aufgab, um ohne weitere Deduction, d. i. ohne irgend einen Beweis von der Befugniß hiezu, unmittelbar für einen objectiv gültigen Begrif erkläret, der ſich wirklich auf Gegenſtände bezieht. Da indeſſen die Ideen von abſolut unbedingten Gegenſtänden ein ſo unentbehrliches Bedarf für unſere Vernunft ſind, um den ſyſtematiſchen Zuſammenhang unſerer Erkentniſſe vollendet zu ſehen; ſo iſt es ganz natürlich, daß auch der ſcharfſinnigſte Philoſoph nicht nur einen unvermeidlichen Hang zu jenem Trugſchluſſe in ſich fühlen, ſondern daß es ihm auch ſelbſt dann, wenn er die Täuſchung deſſelben ſchon wirklich einſieht, noch immer ſehr ſchwer werden muß, ſich von derſelben gänzlich loszureißen.

So ſind denn durch die Kantſche Critik alle jene fünf Aufgaben über die Möglichkeit und die Grenze reiner Vernunfteinſichten vollſtändig aufgelöſt, aber auf

eine Art, wie es vielleicht kein Weltweiſer vermuthet hat. Nach ihr iſt nun die Möglichkeit reiner Vernunfterkentniſſe a priori, dergleichen die Metaphyſik liefern ſoll, feſtgeſtellt, allein ſie erſtrecken ſich nicht weiter, als auf die Sinnenwelt, mithin bloß auf die Beſtimmung der allgemeinen und nothwendigen Geſezze der Natur. Es iſt alſo zwar allerdings eine ganz apodictiſch gewiſſe Metaphyſik möglich, aber nicht eine ſolche, wie man bisher geglaubt hat, die, nach der Anzeige ihres Namens, über das, was jenſeits der Phyſik, d. i. außerhalb den Grenzen der Natur befindlich iſt, dogmatiſch urtheilen ſoll, ſondern die ganze mögliche Metaphyſik, ſofern ſie dogmatiſch verfahren ſoll, iſt nichts weiter, als eine Metaphyſik der Natur. Der Ontolog giebt ſich daher ſehr unrechtmäßig das ſtolze Anſehen, als ob er ausſpähen könne, wie jedes Ding, ohne Rückſicht auf unſere Sinnlichkeit, an ſich ſelbſt beſchaffen ſeyn müſſe; alles, was er leiſten kann, ſchränkt ſich bloß auf die Zergliederung unſerer reinen Verſtandesbegriffe ein. Der Pſycholog täuſcht ſich durch lauter Paralogismen, wenn er über das, was uns unſer innerer Sinn von unſerm denkenden Ich lehret, hinausgehet, und ſeine einfache unzerſtörbare Natur zu beweiſen ſucht. Der Cosmolog verfällt nicht nur bey ſeinen Unterſuchungen über die Weltgröße, den Weltanfang und die Menge der Theile der Materie in lauter Unſinn, er mag hierin behaupten, was er wolle, indem er ſich mit offenbaren Undingen beſchäftiget, ſondern er giebt auch ſeinem Gegner jedesmal die Waffen zum gewiſſen Siege in die Hände, wenn er in den Fragen über die metaphyſiſche Freiheit unſerer Handlungen und über

das Daſeyn eines abſolut nothwendigen Weſens den Beweis übernimmt, er mag ihn entweder für die Freiheit und für ein nothwendiges Weſen, oder für das Gegentheil führen. Der natürliche Theolog bildet ſich endlich vergebens ein, das Daſeyn des vollkommenſten Weſens entweder aus dem bloßen Begriffe deſſelben, oder aus dem Daſeyn irgend eines Dinges überhaupt, oder auch aus der bewundernswürdigen Ordnung und Zweckmäßigkeit, die im ganzen Naturreiche überall ſo auffallend hervorleuchtet, apodictiſch herleiten zu können. Denn die Gewißheit vom Daſeyn Gottes und eines zukünftigen Lebens beruhet nicht auf Speculationen, ſondern ſie iſt bloß ein Glaube, aber ein Glaube, zu welchem uns unſer ganzes practiſches Intereſſe auffordert, ohne den das ganze Syſtem der Sittlichkeit, mithin der ganze Werth der Menſchheit wegfiele.

Dieſem zu Folge nimmt die Kantſche Critik alle metaphyſiſche Syſteme, die bis jezt vorhanden ſind, ohne Ausnahme, als Contrebande in Beſchlag. Alſo giebt es nach ihr zur Zeit noch gar keine Metaphyſik. Und dieſe Behauptung gründet ſich nicht etwa auf bloße Gründe der Wahrſcheinlichkeit, oder auf ein muthmaßendes Meynen, ſondern auf lauter apodictiſche Beweiſe a priori, denn auf ſolche allein hat Kant ſeine ganze Critik aufgeführt. Mithin iſt es entweder apodictiſch entſchieden, daß alle bisherige metaphyſiſche Syſteme leere Sophiſtereien ſind, und daher eine gänzliche Reform der Metaphyſik ſchlechterdings nothwendig iſt, oder man muß zeigen, daß die Beweiſe der Vernunftcritik fehlerhaft

ſeyn,

ſeyn, und die apodictiſche Gewißheit nicht haben, die der Verfaſſer ihnen zuſchreibt. Kurz, dies wichtige und tiefſinnige Werk muß ſchlechterdings von Kennern geprüft, und zwar aufs ſtrengſte und genaueſte geprüft werden. Das Reſultat dieſer Prüfung mag ausfallen, wie es wolle; ſo muß die Philoſophie dadurch unausbleiblich gewinnen, ja ich getraue mir, zu ſagen, daß die Critik des Verfaſſers ſelbſt auf den Fall, wenn ſie etwa die Probe nicht aushielte, dennoch in der Metaphyſik Epoche machen, und unſerer Art zu philoſophiren wenigſtens eine ganz neue Richtung geben würde. Denn die Aufgaben, die ſie einmal über die Möglichkeit objectiv gültiger Erkentniſſe a priori, auf die Bahn gebracht, ſind von der Beſchaffenheit, daß jeder gründliche Forſcher der Wahrheit nothwendig auf eine befriedigende Auflöſung derſelben bedacht ſeyn muß. Denn ſonſt wäre jezo der Scepticismus unwiderlegbar. Geſezt alſo auch, die Auflöſung, welche Kant gegeben, erhielte nicht den allgemeinen Beytritt der Weltweiſen, ſo muß es nothwendig eine andere geben, folglich müſte jeder Philoſoph ſich in dieſem Falle gedrungen fühlen, dieſelbe aufzuſuchen. Und ſo iſt nunmehr zu hoffen, daß, es ſey auf dem Kantſchen, oder irgend einem andern Wege, es doch endlich einmal zur völligen Entſcheidung kommen werde, was wir eigentlich apodictiſch wiſſen können, und wo dagegen unſere ganze ſpeculative Philoſophie aufhöre.

Soll aber durch die Vernunftcritik dieſer wichtige Vortheil für die Philoſophie entſpringen: ſo wäre es,

meinem Bedünken nach, wohl ſehr zu wünſchen, daß man ſich bey derſelben folgende Regeln zum unverbrüchlichen Geſezze machte:

1) Man verſchreie nicht, wie ſchon zum Theil geſchehen, das Werk des Verfaſſers, als eine zu weit getriebene Grübeley, und als eine unnöthige, nur verwirrende philoſophiſche Sprachneuerung. Denn das wäre nicht Prüfung, ſondern eine Abfertigung, die einestheils ein ſichtbarer Beweis wäre, daß man den Verfaſſer nicht verſtehe, anderntheils aber einen ſehr hohen Grad von Zuverſicht zu ſeinen einmal angenommenen Grundſäzzen verrathen würde, eine Abfertigung, die um ſo beleidigender wäre, da ſie einen Mann träfe, deſſen philoſophiſches Genie die gelehrte Welt ſchon längſt ſo ſehr geſchäzt, und ein Gebäude, deſſen Aufführung die ſchärfſten und mühſamſten Unterſuchungen durch eine Reihe von Jahren erfordert hat.

2) Man klage nicht über den Mangel der Popularität, der den Unterſuchungen, welche die Critik zum Gegenſtande hat, eigenthümlich zu ſeyn ſcheine. Unterſuchungen, die man über die Möglichkeit unſerer Erkentniſſe ſelbſt, mithin über die erſten Gründe derſelben anſtellt, müſſen natürlicher Weiſe ſchwer, und daher Anfangs mit manchen Dunkelheiten umgeben ſeyn. Aber ſie nur erſt von allen Seiten durchgearbeitet, und zur völligen Entſcheidung gebracht!

bracht! Sie alsdenn nach und nach immer populärer zu machen, dürfte eben nicht ein ſehr ſchwieriges Unternehmen ſeyn. Wenn von Popularität der Metaphyſik die Rede iſt; ſo kann man hier ohnehin nicht eine ſolche meynen, die es auch für den gemeinen, ganz ungeübten Verſtand wäre; denn noch kenne ich keine Metaphyſik, die auch für unphiloſophiſche Köpfe populär wäre, und im eigentlichen Sinne des Worts eine Volksmetaphyſik genannt werden könnte, und den Grund zu einer ſolchen zu legen, hat auch Kant in ſeiner Critik ſich freylich nie zum Zwecke geſezt. Ein metaphyſiſches Syſtem nenne ich populär, wenn es jedem geübten Denker verſtändlich iſt. Für dieſen aber, dünkt mich, muß das Syſtem der Critik, ſchon aus dem Abriß, den ich davon gegeben habe, klar und verſtändlich ſeyn.

3) Man appellire nicht, nach der immer mehr herrſchend werdenden Mode unſers Zeitalters, an die geſunde Vernunft, oder den gemeinen ſchlichten Menſchenverſtand. Dergleichen Apellation, die ſchon in jedem geſitteten Umgange Beleidigung iſt, iſt es um ſo mehr gegen Gelehrte, die eben über die wichtigſten Gegenſtände der Vernunft ernſthaft und lehrbegierig nachforſchen, und berechtiget ſie völlig zur Gegenappellation an den Gerichtshof der gemeinen Höflichkeit und Beſcheidenheit. Außer-

dem aber iſt ſie allemal ein Beweis, daß der Critiker keine Gründe mehr vorzubringen weiß, und zugleich nicht Luſt hat, in den Gegenſtand der Unterſuchung tiefer einzudringen, denn getrauet er ſich noch, etwas Gründliches ſagen zu können, ſo hat er eine ſolche Zuflucht, die nur die Freiſtatt der Unwiſſenheit und Bequemlichkeit iſt, nicht nöthig. Geſunder Verſtand iſt ein ſolcher, der richtig urtheilt. Gemeiner ſchlichter Verſtand iſt der, der ohne künſtliche Regeln geradezu urtheilt. Ob nun beides Synonymen ſind, überlaſſe ich dem Urtheil eines jeden. Wenigſtens ſind unſere bisherigen metaphyſiſchen Syſteme nicht Producte des gemeinen ſchlichten Verſtandes. Wenn daher Kant den Verdacht ſchöpft, daß ſie Producte eines ungeſunden, durch eine ſophiſtiſche Dialektik verdorbenen Verſtandes ſind, und das Gegründete dieſes Verdachts durch unmittelbare Zergliederung unſers Verſtandesvermögens apodictiſch zu beweiſen ſucht; ſo kann, dächte ich, die Berufung auf den geſunden Menſchenverſtand wohl nirgends unſchicklicher angebracht werden, als bey der Beurtheilung eines Werks, das eben damit umgeht, die Rechte des geſunden Menſchenverſtandes gegen jede Sophiſterey einer durch dialectiſche Künſte verdorbenen Vernunft in Sicherheit zu ſtellen.

4) Man abſtrahire von allen bisherigen metaphyſiſchen Syſtemen, und prüfe die Vernunftcritik bloß durch ſie ſelbſt, und nach ihrem eignen Verfahren. Dieſe Regel muß ganz unausbleiblich beobachtet werden, wofern nicht aus der ganzen Prüfung ein eckelhaftes Schulgezänk und ein leerer Wortſtreit entſtehen ſoll. Denn da die Vernunftcritik erſt die Möglichkeit der Metaphyſik unterſucht; ſo könnte wohl nichts widerſinniger ſeyn, als wenn der Prüfer ſeine eigene Metaphyſik, die eben von der Vernunftcritik bezweifelt wird, als ein Richtmaaß zur Beurtheilung der leztern gebrauchen wollte. Will man daher den Werth oder Unwerth der Vernunftcritik richtig beurtheilen; ſo muß man bey der Beurtheilung eines jeden ihrer Sätze ſich immerfort erinnern, daß außer dem Sazze des Widerſpruchs jeder andere Grundſaz, deſſen wir uns hier bedienen wollen, eben zu denen gehört, deren Gültigkeit erſt durch die Vernunftcritik entſchieden werden ſoll. Da nun die Vernunftcritik ſelbſt, ohne Rückſicht auf irgend ein ſchon vorhandenes Syſtem, bloß durch unmittelbare Zergliederung unſers Vernunftvermögens möglich iſt; ſo gilt dieſes aus eben dem Grunde auch wiederum von der Prüfung derſelben, mithin iſt kein anderer Weg hiezu möglich, als daß man die von der Critik unternommene Zergliederung des Vernunftvermögens Schritt vor Schritt verfolget, und zuſieht, ob ſie vollſtändig, oder

mangelhaft ſey. Hieraus aber iſt zugleich klar, daß eine gründliche Prüfung der Vernunftcritik eben ſo ſchwer, ja vielleicht noch ſchwerer ſeyn muß, als ſie ſelbſt, und daß alſo erſt oft wiederholtes reifes Nachdenken über die Natur unſers Verſtandes nöthig iſt, wenn man ſich an eine gründliche Beurtheilung dieſes Werkes wagen will.

5) Man gehe geradezu auf den Hauptzweck des Werks, und prüfe daher nach der Reihe eine jede Auflöſung, welche die Critik von den oben angezeigten fünf Hauptaufgaben gegeben hat. Denn dieſe machen nicht nur ihren ganzen Endzweck aus, ſondern ſie ſind auch ihrer Natur nach ſo beſchaffen, daß jede folgende Auflöſung ſchon die Auflöſung der vorhergehenden Aufgaben vorausſezt. Eine zweckmäßige Prüfung, die die Berichtigung und Erweiterung der Wiſſenſchaft befördern ſoll, muß nie von Nebendingen anfangen, ſondern allemal geradezu das Fundament unterſuchen, auf welchem das Lehrgebäude aufgeführt iſt. Bey der Vernunftcritik aber iſt dieſes um ſo mehr nöthig. Denn in dieſer iſt die ſynthetiſche Lehrmethode das ganze Werk hindurch mit ſolcher Strenge beobachtet worden, daß faſt durchgehends jeder einzelne Beweis völlig unverſtändlich und einer kaum vermeidlichen Misdeutung unterworfen iſt, wofern man ſich nicht bereits

die ganze vorhergehende Ideenfolge des Verfaſſers bekannt gemacht hat. Daher könnte keine Arbeit fruchtloſer ſeyn, als wenn man ſeine Prüfung auf einzelne aus dem Zuſammenhange geriſſene Behauptungen richten wollte.

6) Da die Unterſuchungen der Vernunftcritik bloß ſpeculativ ſind, ſo verfahre man auch bey ihrer Prüfung bloß ſpeculativ, und enthalte ſich daher aller Seitenblicke auf irgend ein Intereſſe. Denn das Reſultat einer geſunden Speculation kann nie dem wahren Intereſſe der Menſchheit entgegen ſeyn. Je mehr man daher bey ſpeculativen Nachforſchungen von aller Rückſicht auf lezteres abſtrahirt, deſto unzweifelter muß unſere Ueberzeugung werden, daß das, was unſer weſentliches Intereſſe angeht, auf Stüzzen ruht, die keine ſpeculative Spitzfindigkeit erſchüttern kann. Wollte man dagegen das Interreſſe ſchon in die Unterſuchung ſelbſt einflechten; ſo würde man das Reſultat derſelben ſchon zum voraus auf eine verſteckte Art in ſie hineinlegen, und die Beurtheilung würde alſo natürlicher Weiſe einſeitig und parteiiſch werden. Ich zweifele nicht, daß die ſtrenge Beobachtung dieſer Regel manchem

Prüfer ſehr ſchwer werden dürfte. Die Critik der reinen Vernunft iſt ein Werk, das unſer Intereſſe auf mannigfaltige Art angeht. Dieſes Werk, das man, in Anſehung der Feinheit und Tiefe der darin enthaltenen Abſtractionen, beinahe den Stolz der menſchlichen Vernunft nennen könnte, iſt gleichwohl die äußerſte Demüthigung derſelben. Es ſpricht ihr alles Vermögen, ſich mit ihren Begriffen, Urtheilen und Schlüßen über das Feld der Sinnlichkeit hinaus erheben, und ſich von irgend etwas, was kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, den geringſten Begrif machen zu können, gänzlich und zwar mit apodictiſcher Gewißheit ab, und erklärt daher alle bisherige metaphyſiſche Syſteme, ſofern ſie ſich über gedachtes Feld hinausgewagt, für bloße Sophiſtereien. Für die Eigenliebe der menſchlichen Vernunft, die ſo gern mit ihrem Allwiſſen groß thut, iſt die Kantſche Critik alſo gar nicht ſchmeichelhaft, und dem Weltweiſen, der ſich im ruhigen Beſizze ſeiner metaphyſiſchen Lehrſäzze ſchon gleichſam durch das Verjährungsrecht geſichert hielt, muß es natürlich befremdend ſeyn, denſelben ſo ganz und gar für

Uſur-

Uſurpation erklärt zu ſehen. Außerdem ſcheint die Vernunftcritik auch unſer practiſches Intereſſe zu afficiren. Die Erkentniß Gottes, die Freiheit des Willens, und die Unſterblichkeit unſerer Seele, ſind die Grundpfeiler aller Religion und Sittlichkeit. Dieſe wichtige Wahrheiten apodictiſch und aufs ſtrengſte zu beweiſen, iſt daher für die Metaphyſik, als die Grundwiſſenſchaft der menſchlichen Vernunft, beſtändig das Hauptziel geweſen. Die Vernunftcritik aber erklärt nicht nur alle dieſe Beweiſe für Trugſchlüſſe, ſondern demonſtrirt es zugleich, daß die menſchliche Vernunft zwar ganz unfähig iſt, dieſe Sazze zu widerlegen, aber ſich auch eben ſo wenig im Stande befinde, ſie zu beweiſen. Sie zeigt daher, daß die Freiheit des Willens in metaphyſiſcher Bedeutung ein Problem ſey, das die Moral gar nicht afficirt, indem für dieſe das Daſeyn der practiſchen Freiheit, das ein Erfahrungsſaz iſt, ſchon völlig hinreicht, Gott und Unſterblichkeit aber nicht Gegenſtände des Wiſſens, ſondern des Glaubens ſind, und zwar eines ſolchen, den unſer ganzes practiſches Intereſſe vorausſezt.

Die Vernunftcritik verändert alſo den Ort dieſer wichtigen theoretiſchen Erkentniſſe, und verſezt ſie aus der Metaphyſik in die reine Moral. Sie hält nämlich die Moral für eine practiſche Metaphyſik, die eben ſo, wie die theoretiſche Metaphyſik der Natur, ganz unabhängig von aller Erfahrung, als eine reine Vernunftwiſſenſchaft a priori feſtſteht, mithin apodictiſch gewiß iſt, deren Grundſäzze aber, da ſie aufs Thun gehen, Nichts ſeyn würden, wenn ſie ohne Effect wären, und aus dieſem Grunde Gott und ein künftiges Leben eben ſo nothwendig vorausſezzen, ſo nothwendig ſie ſelbſt ſind. Die Veränderung, welche die Vernunftcritik in der Behandlung dieſer großen Wahrheiten vornimmt, iſt daher allerdings von ſolcher Wichtigkeit, daß unſere Weltweiſen ſich billig beeifern müſſen, dieſes Werk in ſeinem ganzen Zuſammenhange auf das ſtrengſte zu prüfen. Allein eben daher iſt es um ſo nöthiger, daß man gedachtes Intereſſe nicht in die Prüfung ſelbſt einmiſche, ſondern dieſe ganz unparteiiſch ohne Rückſicht auf jenes anſtelle, um deſto ſicherer auszumitteln, wohin jene Grund-

wahrheiten von Gott und unſerer Seele eigentlich gehören, ob in die Sphäre unſers Wiſſens, oder bloß in die unſers moraliſchen Verhaltens. Hiezu kommt der Umſtand, daß die Beurtheilung des erwähnten Intereſſe überhaupt noch zu voreilig ſeyn würde, weil der Verfaſſer ſein Syſtem der reinen Moral, worauf hier alles ankommt, noch nicht herausgegeben hat. So viel ich einſehe, darf bey der Frage: ob Kant, oder irgend einer von unſern beliebteſten Metaphyſikern Recht habe, der Moraliſt und Theologe nicht im geringſten bekümmert ſeyn. Geſezt, das Kantſche Syſtem wäre unwiderlegbar, was würden wir denn in dieſem Falle in der That verlieren? Hat man nicht das, was daſſelbe beweiſet, ſchon von jeher empfunden, nämlich: daß alle Verſuche der Vernunft, ſich über das Feld der Erfahrungen hinaus zu ſchwingen, für ſie ſelbſt noch immer unbefriedigend geblieben ſind? Wo iſt denn der Philoſoph, der uns mit dem Innern der Dinge, wie ſie ohne Beziehung auf unſere Empfindungen beſchaffen ſind, bekannt gemacht, und uns z. B. einen Begrif von dem eigentlichen Urſtoff der Materie, oder

von

von der Art, wie ein Körper in den andern wirken könne, gegeben hat? Wo ſind denn die metaphyſiſchen Beweiſe für die Freiheit unſers Willens, für die Unſterblichkeit unſerer Seele, und für das Daſeyn Gottes, die eine unwiderſprechliche apodictiſche Gewißheit mit ſich führen? Iſt etwa Kant der erſte Philoſoph, der ihre Bündigkeit bezweifelt hat? Zeigt nicht ſchon die verſchiedene Geſtalt, unter welcher die Metaphyſiker dieſelben auftreten laſſen, daß ſie ſelbſt die Schwierigkeit fühlen, ihre Gründlichkeit einleuchtend zu machen? Wo ich nicht ſehr irre, ſo kann die Demüthigung, welche die menſchliche Vernunft durch die Kantſche Critik leidet, redlichen Forſchern der Wahrheit eben nicht ſo ganz neu und unerhört vorkommen, und das Eigenthümliche dieſer Critik in Beſtimmung der Grenzen unſerer Vernunft beſteht nicht etwa darin, als ob ihre Grenzbeſtimmung ſelbſt eine ſo ganz neue und unerwartete Lehre wäre, ſondern bloß darin, daß ſie dieſelbe auf eine demonſtrative Art a priori aus der Natur unſerer Vernunft ſelbſt zu beweiſen ſucht. Geſezt alſo, dieſe Demonſtration wäre richtig, ſo wüßten wir nun das,

was unparteiiſche Forſcher ſchon längſt vermu- thet haben, mit völliger Gewißheit, ſo wäre es entſchieden, daß auch die theoretiſchen Grund- wahrheiten der natürlichen Religion nicht eine Sache des dogmatiſchen Wiſſens, ſondern eines vernünftigen Glaubens ſind, der aber eben ſo feſt ſteht, als die ſtrengſte Demonſtration, weil ohne ihn die ganze Beſtimmung der Menſchheit wegfiele, und der nun zugleich den Vortheil hätte, daß er wider alle ſpeculative Angriffe, von welcher Art ſie immer ſeyn mögen, ſchon a priori geſichert wäre, ſo hätte der Philoſoph nun ſeine feſte beſtimmte Anweiſung, ſtatt unnüzzer theore- tiſcher Grübeleyen über hyperphyſiſche Gegenſtände, vielmehr ſeine Nachforſchungen außer dem Felde der Natur deſto ſorgfältiger auf die Principien der reinen Moral zu richten, und die natürliche Theo- logie aus dieſen herzuleiten. Und hängt nicht dieſes Syſtem ſelbſt mit der Chriſtlichen Religion ſehr vortreflich zuſammen? Wird die Göttlich- keit und das Wohlthätige derſelben hier nicht deſto einleuchtender, da es ein eben ſo unleug- bares als merkwürdiges Factum in der philoſo- phiſchen Geſchichte iſt, daß die geſunde und

richti-

richtige Gotteserkentniß, welche jezt die Welt beglückt, ein Kleinod iſt, das wir keinen Speculationen grübelnder Metaphyſiker, ſondern lediglich der Bekantmachung der unverbeſſerlich reinen Sittenlehre des Chriſtenthums zu verdanken haben? Iſt es erwieſen, daß ſelbſt die natürliche Erkentniß Gottes nicht auf Wiſſen, ſondern bloß auf Glauben beruhet; ſo muß dieſes um ſo mehr von der geoffenbarten gelten, ſo iſt auch erwieſen, daß es ein ſehr armſeliger Eigendünkel des Vernünftlers iſt, wenn er ſich für fähig hält, zuverſichtlich zu entſcheiden, was dem vollkommenſten Weſen anſtändig oder unanſtändig ſey, und was für Rathſchlüſſe daſſelbe zum Wohl ſeiner Geſchöpfe faſſen könne, oder nicht; ſo iſt es alſo auch erwieſen, daß alle metaphyſiſchen Einwürfe wider die Geheimniſſe der Religion nichts weiter, als leere Sophiſtereyen ſeyn können, mit ſo einer hohen Mine von philoſophiſcher Weisheit ſie immer auftreten mögen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schultz, Johann

Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft

Königsberg 1791

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.3105
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11111724-6
VD18 11051957-004